T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

RICHARD SWINBURNE'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Emine ARSLAN

ANKARA-2017

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

RICHARD SWINBURNE'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Emine ARSLAN

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

ANKARA-2017

TC.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

RICHARD SWINBURNE'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	**İmzası**
Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER	....
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR	....
Yrd. Doç. Dr. Zikri YAVUZ	....

Tez Sınavı Tarihi:13.03.2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim (……/……/2017).

Tezi Hazırlayan Öğrencinin
Adı ve Soyadı
……………………………….
İmzası
……………………………….

ÖNSÖZ

Kötülük problemi, Tanrı'nın varlığı aleyhinde geliştirilen itirazların en meşhurlarından biri olarak kabul edilir. Kötülük probleminde, dünyada var olan kötülükler ile teizmin tanımladığı şekilde her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığının bağdaştırılamayacağı iddia edilir. Din felsefesi çalışmaları içerisinde, kötülük problemi ile ilgili öne sürülen argümanlar ve teistlerin bu argümanlara verdiği cevaplar geniş bir alana yayılır. Kötülük probleminin, mantıksal ve delilci argüman biçimleri bu konuda ileri sürülen itirazların en bilinen örnekleri arasında yer alır. Buna karşılık, söz konusu argümanlar üzerinden Tanrı'nın varlığı aleyhindeki iddiaları reddetmek için geliştirilen savunmalar ve Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin muhtemel gerekçelerini açıklayan teodiseler de teizmin kötülük problemine karşı geliştirdiği haklılaştırma biçimleridir.

Bu tezde, din felsefesi alanında önemli çalışmalar yapmış olan Richard Swinburne'ün kötülük problemine yaklaşımı ve öne sürdüğü teodisesi incelenmiştir. Tez, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, genel anlamda kötülük problemi ile ona karşı geliştirilen savunma ve teodiselerin ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde, Swinburne'ün Tanrı ve kötülük anlayışı; ikinci bölümde ise onun bu anlayışı paralelinde kötülük problemine yaklaşımı ve teodisesi ele alınmıştır. Bu noktada özellikle, onun daha büyük iyi savunmasını merkeze alan bir yaklaşımla geliştirdiği teodisesi irdelenmiştir. Bunun için, Swinburne'ün kötülük problemine yaklaşımının ve ileri sürdüğü teodisesinin açık ve anlaşılır bir şekilde betimlenilmesine gayret edilmiştir. Bu noktada, ona yapılan

itirazları da göz önüne alarak, onun teodisesinde sorgulanabilecek kısımlara dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Yüksek lisans eğitimim boyunca, bilgisini ve birikimini bizlerle samimiyetle paylaşan ve bu anlamda fikirlerimin oluşmasında büyük katkısı olan değerli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Sait REÇBER'e tezimin hazırlanması sürecinde kıymetli desteklerini esirgemediği için teşekkür ediyorum. Ayrıca, tezimi okuyarak değerli katkılarını sunan ve tezimin her aşamasında maddi ve manevi yardımlarını gördüğüm Dr. Münteha BEKİ'ye teşekkürü bir borç biliyorum. Son olarak, tezime desteklerini veren ve kaynakların temini konusunda bana yardımcı olan hocam Yrd. Doç. Zikri YAVUZ'a, arkadaşlarım Zeyneb Betül TAŞKIN'a ve Şeyma YAZICI'ya teşekkür ediyorum.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.m.	: Adı geçen makale
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
ed.	: Editör
s.	: Sayfa
U. P.	: University Press
vol.	: Volume

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ: KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

Suriye savaşında atılan bir bomba sonucu ölmek üzere olan bir çocuk şunları söylemişti: "Gidince Allah'a her şeyi anlatacağım!" Küçük bir çocuk tarafından dillendirilen bu sözler, dünyada var olan sayısız kötülüğün hazin bir ifadesi olarak görülebilir. Zira, bu çocuk gibi başka pek çok insan dünyada maruz kaldıkları kötülükleri inandıkları Tanrı'ya şikâyet etme hakkını kendisinde bulmuştur. Bazıları da maruz kaldıkları ya da şahit oldukları pek çok kötülüğün varlığını Tanrı'nın varlığı ile uzlaştırmakta zorluk çekmiştir.

Dünyamız pek çok türden acı, ıstırap, elem ve keder gibi kötülüğün değişen çehrelerinin bulunduğu bir yerdir. Kötülüğün ne olduğunun anlaşılması, bu dünyaya ait resmin önemli bir kısmının aydınlatılması olarak görülebilir. Bununla birlikte, kötülüğe ilişkin bir sorgulama, kötülüğün, dünyaya ait diğer gerçekliklerle doğru bir ilişkisinin kurulmasından bağımsız düşünülmemelidir. Sözgelimi, bir insanın deprem felaketinin olası kötü sonuçlarını değerlendirebilmesi, yine o felaketle ilgili bazı doğal gerçeklere bağlıdır. Burada depreme dair bazı bilgilere sahip olmak, depremin yarattığı kötülüğü anlamada bize yardımcı olacak ve belki de o kötülükten korunmada bize yol gösterecektir. Bu noktadan hareketle, kötülüğü anlamlandırmak için yaşadığımız dünyanın özelliklerinin ne olduğu ve neden o şekilde olduğu üzerine bir sorgulamaya gidebiliriz. Bu tür bir sorgulama, dünyaya ait resmin ortaya konmasında bize yardımcı olabilir. Kötülüğün neden var olduğu sorusunu soran bir kişi, kendisini Tanrı ile ilgili bir sorgulamanın içinde bulabilir. Düşünce tarihinde "kötülük problemi" olarak isimlendirilen sorun, tam da bu nokta ile ilgilidir. Kötülük

problemi, dünyadaki kötülüklerin varlığı ile Tanrı'nın varlığının bağdaştırılıp bağdaştırılamayacağı sorunu üzerinde odaklanır. Bunu bir problem olarak öne sürenlere göre, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir varlık olan Tanrı, dünyada kötülüğün hiçbir türünün meydana gelmesine izin vermeyecektir. Fakat, dünyamız çeşitli türden kötülüklerin olduğu bir yerdir.

Batı düşüncesi temel alındığında, kötülük probleminin tarihsel olarak ortaya çıkması, Epikür'e kadar uzanır. David Hume, Epikür'e atfedilen Tanrı ve kötülük ikilemini şu şekilde ortaya koymuştur: "O (Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da gücü yetmiyor mu? O halde güçsüzdür. Gücü yetiyor da istemiyor mu? O halde kötüdür. Hem gücü yetiyor hem istemiyor mu? O halde kötülük nereden geliyor?"[1] Burada ilk bakışta, Tanrı'nın sıfatları ile ilgili bir sorgulamanın yapıldığı düşünülebilir.[2] Ancak bu soruların üstü örtülü bir biçimde Tanrı'nın varlığı aleyhinde sorulmuş olacağı da pekâla düşünülebilir. Nitekim, söz konusu ikilem, sonraki zamanlar içerisinde modern dönem düşünürleri tarafından Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir argüman olarak ileri sürülmüştür. Hıristiyanlık teizminin bu ikileme cevabı da oldukça eskilere dayanır. Hıristiyan teistler, Tanrı'nın dünyada var olan kötülüklere izin vermesinin gerekçelerini açıkladığı ve kötülük üzerinden Tanrı'nın varlığı aleyhinde geliştirilen iddiaları yanıtlamaya çalıştıkları teodiseler ortaya koymuştur. Bu anlamda, Augustine, Thomas Aquinas ve Irenaeus'un teodiseleri[3]; sonrasında Leibniz'ın bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesini temel alan teodisesi[4], Batı düşüncesinde modern dönemdeki teodiselere kaynaklık eden kadim teodiselerdir.

[1]David Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne,* çev. Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2004), s. 231.
[2] Ayrıntılı bilgi için bkz.: David Hume, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", X. bölüm.
[3] Teodiselerin ayrıntısı için bkz.: John Hick*, Evil and the God of Love,* (London: Palgrave Macmillan, 2010).
[4] Gottfried Leibniz, "Theodicy: A Defense of Theism", *Philosophy of Religion: An Anthology,* (ed.) Louis P. Pojman-Michael Rea, (Boston: Wadsworth Publising, 2012), s. 172-177.

Modern dönemlere geldiğimizde, kötülük problemi karşısında J. Hick'in ruhsal gelişme *(soul making)* teodisesi[5] ve R. Swinburne'ün bu tezde ayrıntılı bir şekilde incelenecek olan teodisesini zikredebiliriz.

İslam düşüncesine baktığımızda, tarihsel olarak kötülük probleminin gündeme getirilişinin ve sunulan çözümlerin Hıristiyanlık teizmindeki durumlardan farklılık arz ettiğini söyleyebiliriz. Zira, Ormsby'nin ifade ettiği gibi kötülük problemi ile alakalı olarak görülebilecek Tanrı'nın iyiliği ve adaleti meselesi Müslüman düşünürleri Batılı karşıtları kadar meşgul etmemiştir.[6] Fakat, kötülük problemi ile ilişkili olarak görülebilecek iyilik ve kötülüğün ne olduğu, insanın özgürlüğünün ne anlama geldiği, Tanrı'nın kudreti, adaleti ve inayetinin ne anlama geldiği ile ilgili Müslüman filozof ve kelamcıların bir takım görüşler ileri sürdüklerini söyleyebiliriz. Bu noktada, Eş'ari ve Mutezile kelam ekollerine bağlı düşünürler fikirlerini, Kur'an ayetlerini temel alan İslam kelamı içinde geliştirirken; İbn Sina ve Farabi gibi İslam filozoflarının kendi felsefi sistemleri içerisinde Tanrı ve kötülük sorununa değindikleri görülür.[7] Nihayetinde İslam düşüncesinde, kötülük problemi ve teodise çözümü Hıristiyanlık düşüncesindeki kadar büyük bir yer kaplamamasına karşın, bu problemle ilişkili olarak görebileceğimiz Tanrı'nın sıfatları, iyilik ve kötülük gibi meselelere yer verildiğini görmekteyiz.

---

[5] Hick, *Evil and the God of Love,* s. 253-261.

[6] Eric Linn Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds,* (Princenton: Princeton U.P., 2014), s. 4.

[7] İslam düşüncesinde teodise geleneği için bkz.: Ormsby, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds;* Ronald M. Green, "Theodicy", *Encyclopedia of Religion-Second Edition,* (ed.) Lindsay Jones, vol. 13. (Farmington Hills: Thomson Gale (Macmillan Referense), 2005); Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014); Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Teodise*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997); Fethi Kerim Kazanç, "Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *EKEV Akademi Dergisi,* 35, (2008).

Kötülük probleminin tarihsel gelişimi, üzerinde ayrıca durulması gereken bir konu olmakla birlikte, burada daha ziyade bu problemin ne olduğu ve çözüm olarak sunulan açıklamaların (teodiseler ve diğerleri) ne anlama geldiği üzerinde durmak yerinde olacaktır. Kötülük problemi, teizmin öngördüğü her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve bütünüyle iyi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün uzlaştırılmasının imkânı ile ilgilidir. Bunu bir problem olarak öne sürenlere göre, her şeye gücü yeten, bütünüyle iyi bir Tanrı dünyada kötülüğün hiçbir çeşidinin oluşmasına izin vermeyecektir. Diğer bir deyişle, böyle bir Tanrı içinde kötülüğün olduğu bir dünya yaratamaz. Ancak, onlara göre, yaşadığımız dünyada kötülüğün varlığı reddedemeyeceğimiz bir gerçekliktir. Bu durum, teizmin iddia ettiği bir Tanrı'nın olmasını imkânsız ya da gayri muhtemel kılmaktadır. Bu noktada problemi oluşturan iki temel varsayımın olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan ilkine göre, yaşadığımız dünyada kötülük vardır. İkinci olarak ise, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, bütünüyle iyi bir Tanrı vardır.

İlk olarak, kötülüğün ne anlama geldiğini ele almak yerinde olacaktır. Kötü olarak tanımlanan eylem ya da durumların sebebinin ne olduğu; söz konusu eylem ve durumlardan bağımsız olarak genel kötülüğün tanımının ve kaynağının ne olduğu, kötülüğü anlamak için sorulacak soruların başında gelir. Nihayetinde insanlar kötülük tanımında farklılık arz etseler de hangi durumların kötülük sayılacağı konusunda büyük ölçüde hem fikirdirler.[8] Bir insanı haksızca öldürmek, çeşitli fiziksel ve zihinsel acılar çekmek, başka bir insanın hakkını elinden almak, salgın hastalığa yakalanmak vb. pek çok eylem ya da durum kötülük olarak nitelendirilebilir. Bu türden örneklerin kötülük problemini ileri sürenlerce çıkış

---

[8] M. Peterson, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Akıl ve İnanç,* çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009), s. 176-177.

noktası olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, kötülük problemi ile ilgili tartışmalarda kötülük, ahlakî *(moral)* kötülük ve doğal *(natural)* kötülük şeklinde bir ayrıma konu olmuştur.[9] Bu ayrım, kötülüğün genel tanımını vermeye yönelik olmayıp kötü olarak nitelendirilen eylem ve durumların bir sınıflandırması olarak görülebilir.

Ahlakî kötülük, özgür insanların hem haksız ve acı veren fiillerini hem de kötü karakter özelliklerini içermektedir. İnsanın haksız fiillerinin örnekleri arasında öldürme, yalan söyleme ve çalma; kötü karakter özellikleri arasında da sahtekârlık, cimrilik ve korkaklık gelir.[10] Buna göre ahlakî kötülük, insanın iradî/kastî eylemleri ve bu eylemlerin çoğu yerde temel motivasyonu olan insanın kötü karakteri ve yönelimleri sonucu meydana gelir. Doğal kötülük ise insanlarda ve hayvanlarda acıya sebep olan kasırgalar, depremler, doğal hastalıklar gibi doğal olaylardan kaynaklanan kötülükler olarak kabul edilir.[11] Burada bu sınıflandırmanın birbirinden bütünüyle bağımsız olduğunu söylemek zordur. Zira, bazı düşünürler tarafından ahlakî kötülükler sonucu oluşan her türlü acı çekme *(suffering)* doğal kötülük olarak kabul edilirken; bazıları da doğal kötülüğü, insanın dışındaki bazı özgür varlıkların neden olduğu ahlakî kötülüğün bir sonucu olarak görürler.[12] Ahlakî ve doğal kötülük arasındaki ilişkinin nasıl olduğu konusunda üzerinde ittifak edilen bir tanımlama olmadığı gibi bu kötülüklerin birbirinden tamamen bağımsız olduğunu düşünmek de zordur.

---

[9] Doğal kötülüğü ifade etmek için kullanılan 'doğal' sözcüğü, İngilizce 'natural' kelimesi ile ifade edilir. Bazı Türkçe çevirilerde bu kelime 'doğasal', 'fiziksel', 'tabii' sözcükleri ile tercüme edilmiştir. Bu tezde kelimenin Türkçe'deki karşılığı olarak 'doğal' kelimesi kullanılacaktır. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Yaran, *Kötülük ve Teodise,* s. 25.)

[10] Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç,* s. 177.

[11] Pojman ve Rea, *Philosophy of Religion: An Anthology*, s. 164.

[12] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 25-26; Pojman ve Rea, *a.g.e.*, s. 164.

Kötülük probleminin ikinci temel varsayımı ise Tanrı ile ilgilidir. Teizm düşüncesine göre Tanrı, ezeli *(eternal)*, mutlak özgür, her şeye gücü yeten *(omnipotent)*, her şeyi bilen *(omniscient)*, mutlak iyi ve her şeyin yaratıcısı olan bedensiz bir zâttır *(person).*[13] Burada Tanrı'yı tanımlayan nitelikler kadar bu niteliklerin içeriğinin Tanrı tanımını belirleyeceği aşikârdır. Bu nedenle teizmin Tanrı'yı tanımlayan niteliklerin ne anlama geldiğini tutarlı bir şekilde tanımlamasını bekleyebiliriz. Tarihsel gelişimine bakıldığında, Batı felsefesinde kötülük problemi ile ilgili tartışmalar Hıristiyanlık teizmi etrafında dönmüştür.[14] Bu durum, Hıristiyanlık düşüncesinden beslenen bir Tanrı tasavvurunun kötülük probleminin çözümünde rol oynamasına neden olmuştur. Modern dönemlere geldiğimizde ise bu problemin daha çok genel teizmin (Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ı içine alan) bir sorunu olarak ele alınabileceği iddia edilmiştir. Her ne kadar bu problem karşısında özellikle ateizme karşı mücadele veren düşünürlerin Hıristiyan olması ya da Hıristiyan Batı'nın düşünce kaynaklarına yakın olması söz konusu ise de bu durum onların bu problemi genel teizmin bir sorunu olarak görmelerini engellememiştir. Bununla birlikte, kötülük probleminde teizmin Tanrı'sı olarak tanımlanan varlığın, diğer dinlerin (Yahudilik ve İslam) Tanrı tanımıyla ne denli örtüştüğü de sorgulanmaya açık görünmektedir. Zira bu dinler, teizmin nitelediği şekilde bir Tanrı'nın varlığını kabul etseler dahi, o Tanrı'nın sahip olduğu niteliklerin tanımsal içeriği hususunda önemli farklılıklar içermektedirler. Bu durum, özellikle, ilgili problemi teizm bağlamında çözdüğünü iddia eden teistlerin yaklaşımlarını tartışmalı hale getirebilir. Nitekim, kötülük probleminde özellikle -teizmin tanımladığı şekilde- her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün

[13] Richard Swinburne, *The Existence of God,* (Oxford: Clarendon Press, 2004), s. 7.
[14] Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç,* s. 176.

varlığının uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı sorgulanmaktadır. Bu uzlaştırmanın mümkün ya da makul bir tarzda yapılamayacağını düşünenler, teizmin tanımladığı şekilde bir Tanrı'nın var olmadığı sonucunu çıkarmışlardır.

Kötülük probleminin Tanrı'nın varlığını imkânsız ya da gayri muhtemel görenlerce Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir itiraz olarak ileri sürüldüğünü söyledik. Bu anlamda kötülük problemi ateizmi savunan ya da destekleyen düşünürler tarafından ortaya konan bir argüman ya da itiraz biçimidir. Ateizmin, kötülük problemi yoluyla teizmi ve onun Tanrı ile ilgili açıklamalarını reddetmesi, teizmin söz konusu iddialara cevap verme durumunu ortaya çıkarmıştır. Bu noktada, teist açıklama biçimlerinin savunma *(defense)* ve teodise şeklinde iki türlü ele alındığı görülmektedir. Savunma, kötülüğe dayalı argümanın özel bir formülleştirmesinin başarısız olduğunu kanıtlamayı amaçlarken, teodise ise Tanrı'nın neden kötü durumlara izin verdiğinin bir açıklamasını ya da izahını sunar.[15] Bu noktada, savunma, kötülük probleminin mantıksal ya da delilci bir formülasyonundan birine karşı geliştirilen bir açıklama biçimidir. Plantinga'nın kötülük probleminin mantıksal formülasyonuna karşı geliştirdiği özgür irade savunması[16] ile yine delilci formülasyon karşısında Wykstra'nın geliştirdiği savunma[17] bunlara örnek olarak verilebilir. Teodise ise, mutlak iyi ve adil bir Tanrı'nın çeşitli tür ve dereceden kötülüklere izin vermesinin bir takım gerekçelerinin olduğunu ortaya koymayı amaçlar. Bir teodise geliştiren teist, Tanrı'nın bir takım kötülüklere izin vermesinin mevcut *(actual)* gerekçelerini değil, yine Tanrı'nın iyiliği ve gücü ile tutarlı olarak

---

[15] Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç,* s. 189.
[16] Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil,* (USA: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002).
[17] Stephen Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, (1984), s. 73-93.

kötülüğe dair sahip olması muhtemel gerekçelerini ortaya koyar.[18] Augustinus ya da J. Hick'in teodiseleri buna örnek olarak verilebilir.

Modern ateizm, kötülük problemi ile ilgili iki temel formülasyonu gündeme getirmiştir. Bunlardan ilki olan mantıksal *(logical)* kötülük problemi; teizmin tanımladığı niteliklere sahip bir Tanrı ile kötülüğün varlığının birbiriyle çelişik *(contradictory)* ya da tutarsız *(inconsistent)* olduğunu iddia eder. İkinci formülasyon olan delilci *(evidential)* kötülük problemine göre ise, belli bir şiddetteki kötülük veya dünyamızdaki kötülüğün miktarı Tanrı'nın varlığını imkânsız yapmamakla birlikte, onu olasılık dışı, gayri muhtemel veya makul olmayan inanç haline getirmektedir.[19] Kısaca söylenecek olursa, bu iki formülasyona göre, dünyada var olan reel kötülük, teizmin öngördüğü bir Tanrı'nın varlığını ya imkânsız ya da ihtimal/olasılık dışı kılmaktadır.

Mantıksal kötülük problemi, modern dönemlerde en güçlü biçimde J. L. Mackie tarafından Tanrı'nın varlığı aleyhinde bir argüman olarak ileri sürülmüştür. Onun söz konusu olan argümanı aşağıdaki öncüllere dayanır:

[1] Tanrı, her şeye gücü yetendir.

[2] Tanrı, bütünüyle iyi bir varlıktır.

[3] Kötülük vardır.

O halde, Tanrı yoktur.

---

[18] Timothy O'Connor, "The Problem of Evil: Introduction", *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002), s. 310-311.
[19] Yaran, *Kötülük ve Teodise*, s. 56.

Mackie'ye göre, bu üç önerme arasında bir çelişki vardır. Herhangi iki önermeyi doğru kabul etmek zorunlu olarak üçüncü önermeyi yanlış olarak kabul etmeye neden olacaktır. Fakat bu üç önerme de teizmin doğru kabul ettiği önermelerdir.[20] Bu durum, teizmin Tanrı'nın varlığı ile ilgili iddialarının açık bir çelişki içerdiğini göstermektedir. Mackie'ye göre, bu argümandaki çelişkiyi daha belirgin kılmak için argümana daha başka önermeler eklenebilir:

[4] İyi bir şey yapabildiği ölçüde kötüyü elimine eder.

[5] Her şeye gücü yeten bir şeyin yapabileceklerinin sınırı yoktur.

O halde, her şeye gücü yeten, bütünüyle iyi bir şey kötülüğü bütünüyle elimine eder. Dolayısıyla bütünüyle iyi ve her şeye gücü yeten bir varlık ile kötülüğün varlığı bağdaşmaz *(incompatible)*.[21]

Mackie'nin ortaya koyduğu argümanın ilk üç önermesinin, mantıksal kötülük argümanının çekirdeğini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Farklı düşünürler, bu üç önermeye başka önermeler ekleyerek yine söz konusu çelişkiyi ortaya koymaya çalışmışlardır. Mesela, bu önermeler şu şekilde olabilir:

[4]* Eğer Tanrı (her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve merhametli varlık) varsa, dünyada hiçbir kötülük olmamalıydı.

[5]* Dünyada kötülük var.

O halde, Tanrı yoktur.[22]

Kötülük probleminin mantıksal formunun bazı küçük değişikliklerle birlikte, genelde buna benzer şekilde ortaya konulduğunu söyleyebiliriz. Mantıksal kötülük

---

[20] J. L. Mackie, "Evil and Omnipotence", *Philosophy of Religion: An Anthology*, (ed.) Louis P. Pojman-Michael Rea, (Boston: Wadsworth Publising, 2012), s. 186.
[21] Mackie, *a.g.m.*, s. 186.
[22] Pojman ve Rea, *Philosophy of Religion: An Anthology*, s. 163.

problemi teistler tarafından ciddi itirazlarla karşılanmıştır. Bu anlamda teist çözümlemelerin iki temel stratejiye dayandığını söyleyebiliriz. Buna göre, (a) argümanın üç temel önermesinden birinden vazgeçmek, (b) bu üç önerme arasında bir çelişki olmadığını ek önermelerle kanıtlanmaya çalışmak. Bu iki stratejiden herhangi biri, çeşitli düşünürler tarafından ya bir savunmada ya da teodiselerinin bir bölümünde mantıksal kötülük argümanını çürütmek için uygulanmıştır.

İlk olarak teist, söz konusu üç önermeden birinden vazgeçme yolunu dener.[23] Bu yolla problemi çözmeye çalışan teistlerin, üstü örtülü bir biçimde ilgili üç önerme arasında açık bir çelişki olduğunu kabul ettiklerini düşünebiliriz.[24] Bu bağlamda bazı teist düşünürler, kötülük ile ilgili önermeyi reddetme yoluna gitmiştir. Aslında yaşadığımız dünyada en az bir kötü durumun olduğu iddiası, kötülük argümanının omurgasını oluşturur. Bu anlamda dünyada inkâr edemeyeceğimiz türden açıkça kötü durum örnekleri mevcuttur. Fakat, bazı teistler, kötülük argümanındaki problemi çözmek adına kötülüğün varlığını/gerçekliğini reddetmişlerdir. Onlara göre kötülük, maddi dünyaya ait bir yanılsama ya da metafiziksel olarak gerçek olmayan bir şeydir.[25] Kötülüğün varlığını reddederek problemi çözmeye çalışanların, kötülüğü açıklanmaz olarak bırakıp problemi çözmedikleri söylenebilir.[26] Ayrıca, burada kötülüğün yanılsama olması da kötü bir durum olarak düşünülebilir.[27] Bu durumda insanın, böyle bir yanılsama kötülüğüne maruz kalmasının gerekçelerinin açıklanması gerekir.

---

[23] Stephen T. Davies, *Logic and The Nature of God*, (London: Macmillan Press, 1999), s. 98.
[24] Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 187.
[25] Davies, *Logic and The Nature of God,* s. 98.
[26] John Hick, "Evil, The Problem of", *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Paul Edwards, (New York: Macmillan Company, 1967), vol. 3, s. 136.
[27] Mackie, "Evil and Omnipotence", s. 187.

Kötülüğün varlığı ile ilgili daha ılımlı açıklama biçimi, St. Augustinus'da ifadesini bulmuştur. Ona göre, kötülük, iyiliğin yokluğundan başka bir şey değildir. Zira, var olan her şey iyidir ve kendisinde hiç bir iyilik olmayan bir şey, aynı zamanda yok demektir. Varlıklar, mutlak iyilik sahibi olmadıklarından bozulmaya uğrarlar ve bu durumda iyiliğin eksilmesi/yokluğu ile kötülük dediğimiz şey ortaya çıkar. "Mesela, canlıların bedenlerindeki hastalıklar ve yaralar sağlığın yokluğundan başka bir şey değildir."[28] Augustinus, bu yaklaşımı ile kötülüğün bir cevher olmadığını[29], diğer bir deyişle, müspet bir varlık statüsüne sahip olmadığını dile getirmiştir. Augustinus'un kötülük ile ilgili bu düşüncelerinin, Yeni-Eflatunculuk'tan geldiği söylenebilir.[30] Zira, Platon'a göre, iyilik idesi en yüksek dereceye sahiptir ve diğer bütün varlıklar ondan pay almaya çalışırlar. Burada iyilik idesi mutlak iyiliği temsil eder ve diğer varlıklar bu iyiliğe sahip olmadıkları ölçüde/derecede yetkinsizleşirler. Bu yetkinsizlik, bozulma ve yokluk kötülüğün ortaya çıkmasına neden olur. Kötülük ile ilgili bu yaklaşım tarzı bazı açılardan doğru görünmektedir. Mesela, bazı durumlarda iyi durumların ya da eylemlerin yokluğu kötü olarak nitelendirilebilir. Fakat, kötülüğü bütünüyle bu tanıma hapsetmek, kötülüğün müspet varlığını yadsımak olur ki bu mümkün görünmemektedir. Zira, Swinburne'ün de haklı olarak ifade ettiği gibi, acı yalnızca hazzın yokluğu olmadığı gibi kötü eylemler de iyi eylemlerin yokluğu değildir.[31]

Tanrı ve kötülük ile ilgili ikilemi çözmek adına geliştirilebilecek bir diğer yöntem, üç temel önermeden Tanrı ile ilgili önermelerin bir ya da ikisini reddetmeye

---

[28]Saint Augustine, "Evil is Privation of Good", (ed.) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Philosophy of Religion Selected Readings*, (New York: Oxford U.P., 2007), s. 294.
[29] Augustine, *a.g.m.*, s. 292.
[30] Hick, "Evil, The Problem of", s. 137; Richard Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, (Oxford: Clarendon Press, 1998), s. 31.
[31] Swinburne, *Providence and Problem of Evil*, s. 32.

çalışmak olarak düşünülebilir. Buna göre bir teist, Tanrı'nın kudretini (her şeye gücünün yetmesi) ya da iyiliğini sınırlandırmak veya yeniden tanımlamak yoluna gidecektir. Burada Tanrı'nın çok güçlü olduğu, fakat kötülüğü engelleyecek güce sahip olmadığı ya da Tanrı'nın kudret sahibi olduğu, fakat bütünüyle iyi bir varlık olmadığı ve bazen kötü eylemlerde bulunduğu söylenebilir.[32] Ancak böyle bir yaklaşım biçiminin, problemi teizm lehine çözmeyeceği aşikârdır. Burada, teizmi kurtarmak adına pekala Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili geleneksel yaklaşımın dışına çıkmadan bir düzenlemeye gidilebilir.

Mantıksal kötülük problemine karşı getirilen çözümlemelerin önemli bir kısmı Tanrı'nın varlığı ve kötülük arasında bir uyumsuzluk/çelişki görmeyen düşünürler tarafından ileri sürülmüştür. Bu problemin argüman biçimini düşündüğümüzde, söz konusu düşünürler argümana ek önermeler ekleyerek iddia edildiği gibi bir çelişkinin olmadığını göstermeye çalışmışlardır. Bu ek önerme aşağıdaki gibi olabilir:

> [6] Tanrı her şeye gücü yetendir ve Tanrı'nın içinde ahlakî iyiliğin bulunduğu fakat ahlakî kötülüğün bulunmadığı bir dünya yaratması gücü dahilinde değildir.[33]

Bu önerme, modern dönemde A. Plantinga ile güçlü ifadesini bulan *özgür irade savunmasını* ifade etmektedir. Buna göre, Tanrı'nın özgür varlıklar yaratıp onların asla kötülük yapmamalarını garanti etmesi mantıksal olarak imkânsızdır.[34] Bu yaklaşımın temelinde, düşünürün Tanrı'nın kudretini mantıksal kurallarla sınırlayan düşünceleri yer alır. Zira, Tanrı nesnelerin özü itibariyle mümkün olan durumlarını yaratabilir. Bu anlamda, Tanrı, mesela beyaz kutup ayılarını ve üçgen

[32] Davies, *Logic and The Nature of God,* s. 98.
[33] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 45.
[34] Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology,* s. 164.

şeklinde kağıt parçalarını meydana getirebilir, çünkü bunlar özleri itibariyle mümkündür; fakat Tanrı, evli bekarlar ve kare üçgenler yaratamaz, zira bunlar özleri itibariyle imkânsızdır.[35] Benzer şekilde, Tanrı'nın özgür varlıklar yaratmayı irade/tercih etmesi, mantıksal olarak Tanrı'nın bu varlıkların eylemlerine müdahale etmemesine/edememesine neden olmaktadır. O halde, Tanrı'nın insana bahşettiği bu özgürlük nasıl bir içeriğe sahiptir? Bu savunma, insanın özgürlüğünü özgürlükçü *(libertarian)* anlayışla tanımlamıştır. Plantinga'nın tanımlamasıyla özgürlükçü bir eylem şu şekildedir: "Bir kişi, söz konusu eylemi yapmakta ve yapmamakta özgürdür; herhangi bir nedensel yasa ve/veya önceki durumlar o kişinin o eylemi yapacak olmasını ya da yapmamasını belirlemez. Söz konusu zamanda, eylemi yapmak ve yapmamak o kişinin gücü dâhilindedir."[36] Burada söz konusu özgür eylem, ahlakî bir içeriğe ve öneme sahip olmalıdır. Buna göre, savunmada tanımlanan özgürlük, bir insanı öldürmek/öldürmemek, yalan söylemek/söylememek vb. türünden ahlakî önem arz eden eylemleri kapsamaktadır.

Bu noktada, Tanrı'nın her zaman iyiyi eyleyen özgür varlıkların olduğu bir dünyayı yaratmasının mümkün olup olmadığı sorgulanabilir. Plantinga'ya göre, içindeki mükemmel, erdemli özgür insanların her zaman doğru olanı seçtiği bir dünya pekâla mümkündür. Diğer bir deyişle, insanların ahlakî kötü olanı seçme ihtimaline karşı, içinde yalnızca ahlakî iyi olanı eyleyen insanların bulunduğu bir dünya mümkündür.[37] Fakat, Tanrı'nın hem özgür iradeye sahip varlıklar yaratıp hem de onların ahlakî kötülükler yapmasını engellemesi tutarlı değildir. O halde, özgür varlıklar yaratan Tanrı'nın kudreti ve iyiliği ile dünyamızdaki kötülük çelişmez.

---

[35] Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç,* s. 181.
[36] Plantinga, *God, Freedom and Evil,* s. 29.
[37] Plantinga, *a.g.e.,* s. 33.

Özgür irade savunmasının temelinde bir takım felsefi kabullerin/varsayımların olduğu söylenebilir. Bunlardan biri, yukarıda belirtildiği gibi, Tanrı'nın kudreti, mantıksal olarak sınırlıdır ve bu anlamda Tanrı'nın yaratamayacağı hiçbir mümkün dünyanın olmadığıdır.[38] Bir diğerine göre, "İçinde özgür varlıkların (büyük ölçüde kötülükten çok iyilik yapan) olduğu bir dünya, diğer bütün koşullar eşit olmak üzere, özgür varlıkların olmadığı bir dünyadan daha değerlidir."[39] Bu yaklaşıma göre, insanın özgür irade sahibi olması kendi başına değerli görülmüştür. Hatta öyle ki, bu gerçek açıklanmaya muhtaç bile görülmez. Savunmanın içerdiği bir başka kabule göre, bazı iyi durumları, Tanrı bile kötülük olmadan meydana getiremez; bu iyi durumlar kötü durumları içerir.[40] Yani, bazı iyi durum ya da eylemlerin meydana gelebilmesi için bazı kötülüklerin olması zorunludur. Buradaki zorunluluk, Tanrı'nın kudretinin içerdiği gibi mantıksal bir zorunluluktur. Mesela, insanın acı çeken bir insana merhamet duyması iyi bir durumdur. Burada merhametin oluşabilmesi için acı çekme kötülüğünün bulunması mantıksal olarak zorunludur. Tıpkı bunun gibi, insanın özgür bir varlık olması iyi bir şeydir. Eğer Tanrı, insana bu özgürlüğü verecekse onun ahlakî kötülük yapabilme ihtimali olmadan bu iyilik meydana gelemez. Bu noktada, dünyadaki ahlakî kötülükleri düşündüğümüzde, insana verilen bu özgürlüğün (iyiliğin), bunca ahlakî kötülüğün işlenmesine değip değmeyeceği sorgulanabilir. Buna cevaben de savunmacı bir düşünür, söz konusu iyiliğin (özgür irade), kötülükten (ahlakî kötülük) daha değerli olduğunu ve onu aştığını iddia eder. İnsanın kötüyü eyleme ihtimali olsa bile Tanrı, daha büyük iyi *(greater good)* olan özgürlüğü meydana getirmek için insanın ahlakî kötülük işleyebilme ihtimalini göze almıştır.

[38] Plantinga, *a.g.e.*, s. 33.
[39] Plantinga, *a.g.e.*, s. 30.
[40] Plantinga, *a.g.e.*, s. 29.

Özgür irade savunmasının merkezinde insanın özgürlüğünün olduğu aşikârdır. Bu sebeple, bu savunma Tanrı ve kötülük arasındaki ikilemi çözerken Tanrı'nın ahlakî kötülüğe izin vermesinin gerekçelerini ortaya koymaya çalışır. Söz konusu olan doğal kötülük olduğunda da Plantinga, yine özgür iradeyi temel alan bir yaklaşım ile problemi çözmeye çalışmıştır. Bu konuda Augustinus'un düşüncelerini dikkate değer bulan Plantinga, onun düşünceleri paralelinde bir özgür irade savunmasının doğal kötülüğü açıklamada da yeterli olacağını iddia etmiştir. St. Augustinus, dünyamızda meydana gelen doğal kötülüklerin, insanın dışındaki diğer özgür varlıklar olan şeytan veya şeytan ile arkadaşları tarafından meydana getirildiğini iddia etmiştir. Buna göre, eğer Tanrı insana verdiği özgürlük nedeniyle ahlakî kötülüğün oluşmasına izin veriyorsa, bu durum insanın dışındaki özgür varlıklar için de pekâla geçerli olabilir. Plantinga'ya göre, doğal kötülüğün insanın dışındaki akıllı ve özgür varlıklar tarafından meydana getirilmesinin mantıksal olarak mümkün olması, bu problemi çözmek için yeterlidir. Plantinga, burada bu açıklamanın doğru olduğunu iddia etmez, fakat onun için bu varlıkların mümkün olması yeterli bir açıklamadır. Zira, doğal kötülüğün, insanın dışındaki özgür varlıklar tarafından meydana getirilmesi, Tanrı'nın kudreti ve iyiliği ile çelişmez.[41]

Kötülük probleminin ikinci önemli formülasyonu delilci kötülük problemidir. Bu problemi öne sürenlere göre, teizmin Tanrı'nın varlığı ile ilgili iddiaları tutarsız değildir, fakat akla yatkın da görünmemektedir.[42] Delilci kötülük probleminin iki temel sorgulama alanı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilkine göre, Tanrı'nın bir takım şiddetli kötülüklere neden izin verdiği, ikinci olarak ise dünyada neden bu kadar çok kötülüğün olduğu sorgulanır. Bu sorular karşısında tatmin edici cevaplar

[41] Plantinga, *a.g.e.*, s. 58.
[42] Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç,* s. 183.

alamadıklarını iddia eden düşünürler, bazı şiddetli kötülüklerin ya da dünyadaki kötülüğün miktarının Tanrı'nın varlığı ile ilgili iddiaları makul olmaktan çıkardığını iddia etmişlerdir.

Bu problemle ilişkili olarak en dikkat çekici isimlerden biri olan W. Rowe'un argümanı dünyadaki bir takım şiddetli kötülüklerin Tanrı'nın varlığını nasıl ihtimal dışı kılacağını göstermeye çalışır. Söz konusu argüman şu şekildedir:

1. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığın daha büyük bir iyiliği kaybetmeksizin veya aynı derecede veya daha kötü bir kötülüğe müsaade etmeksizin engelleyebileceği şiddetli acı çekme örnekleri vardır.

2. Daha büyük bir iyilik kaybedilmediği veya aynı derecede veya daha kötü bir kötülüğe müsaade edilmediği sürece, her şeye gücü yeten, bütünüyle iyi bir varlık herhangi bir şiddetli acı çekme hadisesini engellerdi.

3. Her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, bütünüyle iyi bir varlık yoktur.[43]

Burada Rowe'a göre, ikinci öncül teist ve teist-olmayanlarca doğru kabul edilebilecek temel ahlakî prensipler ile uyumlu göründüğü için ikinci öncül doğru kabul edilmelidir. Birinci öncül ise yanlış olabilir, fakat bizler bu türden kötülükleri hayal edebilir ve bunların hangi iyiye hizmet ettiğini göremeyebiliriz. Bu nedenle, dünyada şiddetli acı çekme örneklerinin olduğunu kanıtlayamasak da böyle örneklerin olduğuna dair gerekçelerimiz vardır. Bu da ikinci öncülü kabul etmenin akla daha uygun olduğunu gösterir. Burada, Rowe, birinci öncülü desteklemek için, bir orman yangınında acılar içinde ölen bir geyik yavrusu örneğini vererek Tanrı'nın

[43]William Rowe, "The Inductive Argument from Evil Against the Existence of God", *Philosophy of Religion An Anthology*, (ed.) Louis P. Pojman-Michael Rea, (Boston: Wadsworth Publising, 2012) s. 213.

bu kötülüklere izin vermesinin makul gerekçeleri ya da bu kötülükler yoluyla amaçladığı daha büyük iyinin ne olacağını sorgular. Bu nedenle Rowe'a göre, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen bir varlığın, daha büyük iyiyi elde etmek için bu kötülüğe izin verdiği gerekçesi, makul değildir.[44]

Delilci argümanın bir diğer yaklaşımına göre, dünyada çok fazla kötülük olması ile Tanrı'nın varlığının bağdaştırılması makul değildir. Argüman O'Connor'ın ifadesiyle şu şekildedir:

1. Tanrı'nın çok fazla kötülüğün oluşmasına izin vermesini haklılaştıracak bir gerekçe yoktur.

2. Eğer Tanrı varsa, böyle bir gerekçe olmalıdır.

3. O halde, Tanrı var değildir. [45]

Bu iki argüman taraftarlarına göre, gerek bir takım şiddetli kötülüklerin gerekse dünyada çok fazla kötülüğün olmasının Tanrı'nın varlığı ile ilgili iddiaları makul olmaktan çıkardığı iddiası; teistleri bu kötülüklerin makul izahlarını vermeye yöneltmiştir. Aslında, bazı teistler, delilci argümanın gündeme getirdiği bir takım kötü durumlara Tanrı'nın izin vermesinin gerekçelerinin bizler tarafından bilinemeyeceğini iddia etmişlerdir. Sözgelimi S. Wykstra ve W. P. Alston, Rowe'un delilci argümanında dile getirdiği şiddetli kötü durumlar karşısında, Tanrı'nın böyle bir kötülüğe izin vermesinin gerekçelerini insanın bilemeyeceğini savunmuşlardır.[46]

---

[44] Rowe, *a.g.m.*, ss. 214-215.
[45] Timothy O'Connor, "The Problem of Evil: Introduction", s. 305.
[46] William P. Alston, "Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil", *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002), s. 346-369; Wykstra, "The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'", s. 73-93; William Rowe, "Evil is Evidence against Theistic Belief", *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, (ed.) Michael L. Peterson and Reymond J. Vanarragon, (Yer yok: Blackwell Publishing, 2004), s. 7.

Bu noktada, Tanrı'nın bilgisinin insanın bilgisinden sonsuzca yüce olduğunu düşünmüşler ve bizim sınırlı zihinlerimizin Tanrı'nın işlerini anlamakta yetersiz kalacağını iddia etmişlerdir. Onların bu düşüncelerini, kötülük probleminin delilci formülasyonu karşısında geliştirilen bir savunma olarak görmek mümkündür.[47] Bu tür bir yaklaşıma sahip olan teistlerin, geliştirdikleri bu savunma ile kötü durumlar ile ilgili bir teodise ortaya konulmasına mesafeli durdukları ya da bunu mümkün görmedikleri söylenebilir. Peki gerçekten, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin gerekçeleri insanlar tarafından bilinemez mi? Bu noktada, her bir kötü durumu düşündüğümüzde bunların her birinin meydana gelmesinin gerekçelerinin açıklanmasının zor olduğu düşünülebilir. Fakat bu durum, hiçbir kötülüğün makul bir izahının yapılamayacağı anlamına gelebilir mi? Nitekim bazı teistler, Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin muhtemel gerekçelerinin olabileceğine inanırlar. Onlara göre, Tanrı'nın bir takım şiddetli kötü durumlar dahil dünyada var olan kötü durumlara izin vermesinin bir gerekçelendirmesi yapılabilir. Böyle bir gerekçelendirme de makul bir teodise ortaya koymaktan geçmektedir.

Hıristiyanlık düşüncesinde kötülük problemine karşı geliştirilen çeşitli teodiselerin bulunduğunu belirtmiştik. Bu anlamda, Augustinus'un özgür iradeyi temel alan teodisesi ile Irenaeus'un insanın ruhsal gelişmesini temel alan teodisesinin sonraki dönemlerde ortaya konan teodiseleri ve savunmaları etkileyen teodiseler olduğunu söyleyebiliriz.[48] Burada, Augustinus'un teodisesinde özgür iradeyi temel alan yaklaşımı, sonraki dönemlerde Plantinga'nın özgür irade savunması ile yeniden güç kazanmış; J. Hick ve Swinburne'ün teodiselerinin de içinde olduğu pek çok teodisede ahlakî kötülüğü gerekçelendirmek için öne sürülen bir yaklaşım olmuştur.

---

[47] Peterson ve diğerleri, *Akıl ve İnanç,* s. 187.
[48] Hick, "Evil, The Problem of", s. 136-139.

Yine, Hick'in ruhsal gelişme teodisesi Irenaeus'un teodisesinin çağdaş versiyonu olarak kabul görmüş ve bu anlamda öne çıkan teodiselerden birisi olmuştur. Bu teodiseye göre, bu dünyadaki insan yaşamının temel amacı özgür olan insanın ruhsal olarak gelişmesidir. Bu anlamda ahlakî ve doğal kötülüğün bulunduğu bir dünya/çevre bu ruhsal gelişmenin gerçekleşebilmesi için zorunlu bir şart olarak görülmüştür.[49]

Tezimizde inceleyeceğimiz Swinburne teodisesi de yine modern dönemde ortaya konan bir başka önemli teodiselerdendir. Onun teodisesinin merkezinde 'daha büyük iyi savunması' olarak ifade edebileceğimiz bir yaklaşım bulunur. Bu yaklaşıma göre, Tanrı bazı iyi amaçlarını kötü durumlara izin vermeden gerçekleştiremez. Bu noktada söz konusu iyi amaçlar, kötü durumları aşan değerde büyük iyi olarak görülebilirler. Özgür irade savunması, Swinburne'ün teodisesinde yer alan bu yaklaşıma uygun şekilde ortaya konulur. Öyle ki bazı kötü durumlar olmadan bazı iyi durumların gerçekleşmesi mümkün olmadığı gibi dünyada var olan ahlakî kötülük olmadan da insan özgür irade sahibi olamaz. Bu anlamda, Swinburne teodisesinin insanın özgür irade sahibi olmasının anlamı ve iyiliği üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz. Onun teodisesi ahlakî ve doğal kötülüğün açıklanmasında özgür iradeyi merkeze alan bir yaklaşım geliştirmesi nedeniyle, bu kötülüklerin açıklanmasında özgür iradeyi temel alan Plantinga'nın yaklaşımına yakın olarak görülebilir. Yine özgür iradeyle bağlantılı olarak dünyadaki kötülükleri insanın karakter eğitimi için elzem olarak görmesi yönüyle de Hick'in teodisesine benzer ve yakın olarak görülebilir. Swinburne'ün 'daha büyük iyi' savunmasını temel alan teodisesinin en ayırıcı tarafı, insanın özgürlüğünü merkeze alan bir

---

[49] Hick, *Evil and the God of Love,* s. 256.

yaklaşımla, ahlakî ve doğal kötülük örneklerinin muhtemel gerekçelerinin verilebileceğini savunmasıdır. Bunun için, Tanrı'nın kötü durumlara izin vermekle amaçladığı iyi durumların neler olabileceğini açıklayarak, Tanrı'nın bu kötülüklere izin vermesinin haklı çıkarılabileceğini savunur.

Swinburne, ortaya koyduğu teodisesi ile kötülüğün pek çok türünün uygun bir teodise ile açıklanabileceğini ve bu anlamda Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin haklı gerekçelerinin verilebileceğini düşünür. Bu tezde, Swinburne'ün kötülük problemindeki argümanlara yaklaşımı ve teodisesi bağlamında, birinci bölümde Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu ve kötülüğün ne anlama geldiği üzerinden Swinburne'ün Tanrı ve kötülük anlayışı ele alınacaktır. İkinci bölümde ise ilk olarak, Swinburne'ün kötülük probleminin mantıksal formuna yaklaşımı incelenecektir. Bu noktada, teizm çizgisinde tanımladığı Tanrı anlayışının ve yine kötü durumların varlığını kabul eden anlayışının onun kötülük argümanına yaklaşımını nasıl belirlediği irdelenecektir. Zira, onun bu yaklaşımı üzerinden geliştirdiği çözümleyici formülü teodisesinin omurgasını oluşturmaktadır. Bu formüle göre, Tanrı, bazı kötü durumlara izin vermeden bazı iyi amaçlarını gerçekleştiremez. Sonrasında bu formüle uygun olarak, Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarının ne olduğu üzerinde durulacaktır. Dahası, o iyi amaçlara ulaşmada sırasıyla ahlakî ve doğal kötülüğün işlevinin ne olduğu açıklanacaktır. Son olarak, Swinburne teodisesini tamamlamak adına, Tanrı'nın bazı iyi amaçlarını gerçekleştirmek için kötü durumlara izin vermeye hakkının olduğu iddiası üzerinde durulacaktır.

I. BÖLÜM

SWINBURNE'DE TANRI VE KÖTÜLÜK

Günümüz din felsefesinin önde gelen isimlerinden Richard Swinburne'ün din felsefesi çalışmalarının iki ana koldan geliştiğini söyleyebiliriz. Bunlardan ilkine göre, düşünür teizmin iddialarını felsefi olarak ele aldığı çalışmalar ortaya koymuştur.[50] İkinci olarak ise teizmin iddialarından ayrı olarak, üçlü Tanrı inancı, Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi, kefaret gibi Hıristiyanlığa ait iddialara ilişkin teolojik karakterli çalışmalar yapmıştır. Swinburne'ün çalışmaları ile ilgili bu ayrım, bizatihi kendisinin yaptığı bir ayrımdır.[51] Düşünür, teizmle ilgili çalışmalarında öncelikle teistik iddiaların anlamını ve tutarlılığını; ikinci olarak ise bu iddiaların doğruluğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Hıristiyanlıkla ilgili yaptığı çalışmalarda da benzer yolu takip ederek, bu iddiaların tutarlılığını ve doğruluğunu göstermeye çalışmıştır.[52] Bununla birlikte, onun teizmle ilgili düşünceleri, Hıristiyanlık ile ilgili düşüncelerine temel olmuştur. Düşünürün çalışmalarındaki söz konusu ayrım tezimiz açısından önem taşımaktadır. Zira, kötülük problemi temelde teizmin Tanrı'nın varlığı ile ilgili iddialarına itiraz olarak ortaya konulmuştur. Dolayısıyla, kötülük problemi Hıristiyanlık inancının yapı taşı olabilecek üçlü Tanrı inancı ya da Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesi gibi iddiaları temel alan bir itiraz ortaya koymamıştır. Bu duruma uygun olarak, Swinburne de kötülük problemini ve söz konusu probleme karşı geliştirdiği teodisesini, Hıristiyanlık düşüncesinin bu iddialarından ayrı olarak teizm

---

[50] Swinburne'ün teizmle ilgili konuları tartıştığı üç temel eseri *(trilogy)* bulunmaktadır. Bunlar: *The Coherence of Theism (Teizmin Tutarlılığı)*, (Oxford: Clarendon Press, 1993)*; The Existence of God (Tanrı'nın Varlığı), Faith and Reason (İnanç ve Akıl)*, (Oxford: Clarendon Press, 1981) .
[51] Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement*, (Oxford: Clarendon Press, 1989), s. 3-4.
[52] Swinburne, *Faith and Reason*, s. 1.

düşüncesi ekseninde geliştirmiştir. Bu nedenle bu tez, düşünürün bu yaklaşımı ile sınırlı tutulacaktır.

1.1. TANRI ANLAYIŞI

Swinburne'e göre teizm, 'Tanrı vardır' iddiasını temel alan bir inanma biçimi olup bu yaklaşım Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın temel inanç esaslarının çekirdeğini oluşturmaktadır. Ona göre, 'Tanrı vardır' önermesi, 'zorunlu olarak ezeli, mutlak özgür, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mutlak iyi ve her şeyin yaratıcısı olan bedensiz bir zât vardır' önermesine mantıksal olarak eşittir.[53] Burada, Tanrı'nın varlığı ile ilgili Swinburne'ün yaptığı bu tanımlamanın tutarlılığı, Tanrı'nın söz konusu niteliklerinin ne anlama geldiği ve bu niteliklerin bir zâtta toplanmasının imkânı ile doğrudan ilişkilidir.

Swinburne'e göre, Tanrı, bedensiz bir zâttır. Bu varlık, birden fazla değil, ancak tek bir kişi olabilir.[54] Bu tek Tanrı'nın zât olması, onun bilinç sahibi olmasını; belli niyetlerle eylemde bulunmak, ahlakî olarak iyi olanı eylemek, dualara karşılık vermek vb. türden eylemleri yapabilen bir varlık olmasını ifade eder.[55] Tanrı'nın bedensiz bir zât olması ise O'nun maddi bir nesne olmadığını ve herhangi maddi bir nesneye de bağlı bulunmadığını ifade eder. Bu nedenle, herhangi maddi bir nesne, Tanrı'ya müdahale edemez ya da onu etkileyemez. Tanrı, bütün eylemlerini doğrudan bir eylem *(basic action)* olarak yerine getirir.[56] O, bu bedensiz var oluşu ile

---

[53] Swinburne, *The Existence of God*, s. 7.
[54] Swinburne, *a.g.e.*, s. 97; Ayrıca Swinburne, Hristiyanlık düşüncesinde yer alan teslis inancını kabul eder. Bkz. Richard Swinburne, *The Christian God*, (Oxford: Clarendon Press, 1994); Mehmet Sait Reçber, "Swinburne'ünTeslis Felsefesi, *İslâmiyât*, (2000), 4, s. 99-114.
[55] Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 101-104.
[56] Bir failin iradî eylemleri için, *temel eylem (basic action) ve dolaylı eylem (mediated action)* ayrımı yapılır. Bunlardan ilki, failin, başka bir şeyi yerine getirmek için değil, yalnızca eylemin kendisini amaçlayarak yaptığı eylemleri kapsamaktadır. Mesela, 'tekme atıp kapıyı kırmak' örneğinde 'tekme

kâinatın her yerinde hâzır ve nâzırdır *(omnipresent).* Tanrı, bu özelliği ile her şeyi/durumu hiçbir şeye bağlı kalmadan doğrudan kontrol edebilir.[57] Kâinatın her yerinde hâzır ve nâzır olan Tanrı, aynı zamanda ezeli bir varlıktır. Bu noktada ezelilik, zamansız *(timeless)* ya da zamanın dışında olarak değil de zamanın içinde var olan bir Tanrı'yı nitelemek için kullanılır.[58] Tanrı'nın zamanın içinde ezeli olması, onun geçmişten şimdiye kadar hep var olduğunu, şimdide de var olduğunu ve gelecekte de hep var olacağını ifade eder. Buna göre Tanrı'nın olmadığı bir zaman yoktur ve Tanrı bütün bu zamanlarda, sahip olduğu niteliklerle birlikte hep vardır.[59]

Swinburne'e göre, Tanrı, her şeyi bilendir ve her şeye gücü yetendir. İlk olarak, Tanrı'nın her şeyi bilen olması, sonsuz *(infinite)* bilgi sahibi olmasını ifade eder. Söz konusu olan biz insanlar olduğunda, bizler bazısı doğru bazısı yanlış; yine bazısı haklı çıkarılmış *(justified)* bazısı haklı çıkarılmamış çeşitli inançlara sahibizdir. Tanrı ise bilebileceği bütün doğru önermeleri doğrudan bildiği için, O'nun sahip olduğu bütün doğru inançlar bilgi *(knowledge)* değerine sahiptir.[60] Bu anlamda, Tanrı'nın bir bilgiye kazara ulaştığı düşünülemez. Fakat, Tanrı'nın bu sınırsız bilgisi mantıksal sınırlara tabii olmak zorundadır. Bu nedenle, Tanrı herhangi bir zaman içinde bilinmesi mantıksal olarak mümkün olan her şeyi bilebilir. Bu sınırlama gereği, Swinburne'e göre, Tanrı, insanların gelecekteki özgür eylemleri ile

---

atmak' eylemi yalnızca 'kırmak' amacıyla yapılmıştır. Dolaylı eylem ise failin, başka bir şeyi yerine getirmek amacıyla yaptığı, doğrudan olmayan bir eylemdir. Mesela, 'birini işaret etmek' amacıyla parmağımı hareket ettirmem', örneğinde elimi hareket ettirmem, başka bir amaçla yapılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz: Swinburne, *The Existence of God,* s. 35-36.

[57] Swinburne, *The Existence of God,* s. 93-97; Swinburne, *The Coherence of Theism,* s. 101-107.

[58] Swinburne, *The Coherence of Theism,* s. 223-224; Swinburne'ün Tanrı'nın zamansal ezeliliği hakkındaki görüşleri için bkz.: Engin Erdem, "Swinburne ve İlahi Zamansallık", *AÜİFD,* (2005), 2, 231-257.

[59] Swinburne, *a.g.e.,* s. 218.

[60] Bilginin en geçerli tanımına göre, *haklı çıkarılmış doğru inanca* bilgi denir. Doğru ve yanlış inançların bilgiye dönüşebilmesi için epistemolojik olarak belli yollarla haklı çıkarımı gerekir. Tanrı'nın bilgisi bu aşamalardan beridir; Tanrı doğrudan bilgi sahibidir. (Swinburne, *The Existence of God,* s. 97.)

ilgili doğru önermeleri bilmez.[61] Çünkü, bazı önermeler belli zamanlarda ancak belli kişilerce bilinebilir.[62] Bu noktada, zamanın içindeki ezeli bir Tanrı'nın henüz gerçekleşmemiş olayları önceden bilmesi mantıksal olarak mümkün değildir. Bu nedenle Tanrı, özgür varlıkların henüz gerçekleşmemiş eylemlerine dair bilgiye önceden sahip olmaz.[63] Yine Tanrı, sınırsız bir güce sahiptir. Tanrı'nın bu gücü, O'nun yapılması mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilmesi anlamına gelir. Bazı eylemler, bu anlamda mantıksal bir içeriğe sahip değildir. Yani, bazı eylemler mantıksal olarak mümkün olmadığı için yapılabilecek eylemler değildir. Sözgelimi, Tanrı beni aynı zaman içinde hem var hem yok yapamaz. Tanrı'nın bu eylemi yapamayacak olması, O'nun zayıf oluşundan kaynaklanmaz; aksine 'benim aynı zaman içinde hem var hem yok olmam' olabileceğini öngöreceğimiz tutarlı bir içeriğe sahip değildir.[64]

Swinburne'e göre, Tanrı, sahip olduğu bilgi ile hangi eylemleri yapacağını bilir ve yine sahip olduğu kudret ile bu eylemleri gerçekleştirebilir. Tanrı'nın hangi eylemi yapacağını seçmek konusunda sahip olduğu iradesi, kendisinden başka dışsal hiçbir gerekçe ya da amaçtan etkilenmez. Bu anlamda Tanrı'nın eylemi, hiçbir şey yoluyla nedenlenmemiştir ve o eylemi yalnızca seçim anındaki kendi iradesi ile meydana gelir. Tanrı'nın bu anlamda bir iradeye sahip olması O'nun mutlak özgür bir varlık olduğunu gösterir.[65]

Swinburne'e göre, Tanrı'nın mutlak iyiliği onun her şeyi bilen ve mutlak özgür bir varlık olmasından tümdengelimsel olarak çıkarılabilir. Buna göre, Tanrı

---

[61] Swinburne, *The Existence of God*, s. 95.
[62] Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 167-172.
[63] Paul Draper, "Richard Swinburne, Providence and the Problem of Evil", *Noûs*, 35: 3, (2001), s. 459.
[64] Swinburne, *The Existence of God*, s. 94.
[65] Swinburne, *a.g.e.*, s. 98.

sahip olduğu bilgi yoluyla ahlakî önermelerin doğruluk değerini bilir. Ahlakî önermelerin doğruluk değerinin olup olmaması ile ilgili tartışma bir yana; Swinburne, ahlakî önermelerin bir doğruluk değerinin olduğunu kabul eder.[66] Buna göre ahlakî önermeler, nesnel *(objective)* olarak doğru ya da yanlış olarak nitelendirilebilirler ve Tanrı doğru ahlakî önermelerin doğru olduğuna, yanlış ahlakî önermelerin de yanlış olduğuna dair bilgiye sahiptir. Doğru ahlakî önermeler, ahlakî olarak iyi olan eylemlere; yanlış ahlakî önermeler ise ahlakî olarak kötü olan eylemlere işaret eder. Mutlak özgür bir Tanrı, ahlakî önermelerle ilgili sahip olduğu sınırsız bilgisi ile her zaman ahlakî en iyi olanı ya da o en iyiye eşit düzeyde başka iyi bir eylemi yapar ve ahlakî kötü hiçbir eylem yapmaz.[67]

Swinburne'e göre, söz konusu bir eylemi yapmak olduğunda, bir failin, mesela bir insanın, herhangi bir eylemi yapabilmesi için bir gerekçeye *(reason)* sahip olması gerekir.[68] Eylemlerimizi yönlendiren bu gerekçeler, iyi bazı durumları içinde barındırırlar. Mesela, yarın okula gitmemin gerekçesi, öğrencilerime ders vermek ise; ben öğrencilerime ders vermenin iyi bir durum barındırdığına inanıyorumdur. Bu örnekte olduğu gibi, bir eylemi yapmamızı belirleyen gerekçenin, bazı yönlerden iyi bir şey olarak görülmesi gerçeği, eylemlerin doğasına dair Aristoteles'e kadar uzanan eski bir görüştür.[69] Buna göre, insan, bir eylemi, ancak iyi bir gerekçeye bağlı olarak yerine getirir. Bu noktada tıpkı insanda olduğu gibi Tanrı'nın eylemleri de iyi bir gerekçeye bağlı olarak meydana gelirler. Bu nedenle, mutlak iyi bir Tanrı'nın hiçbir eylemi iyi bir gerekçeye bağlı olmaksızın meydana gelemez. Tanrı'nın eylemlerine

66 Mehmet Sait Reçber, "Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu", *AÜİFD*, (2003), XLIV: 1, s. 139.
67 Swinburne, *a.g.e.*, s. 99-100.
68 Bir eylemin fiziksel nedeninden bahsedildiğinde İngilizce 'cause' kelimesi, niyetsel nedeninden bahsedildiğinde 'reason' kelimesi kullanılmaktadır. Bu tezde, 'reason' kelimesinin Türkçe karşılığı olarak 'gerekçe' kelimesi kullanılmıştır.
69 Swinburne, *The Existence of God*, s. 100.

dair bu betimleme, O'nun mutlak iyi bir varlık olmasının getirdiği mantıksal bir zorunluluktur.[70] Tanrı'nın eylemlerindeki bu iyi gerekçeler, hem Tanrı'nın eylemlerinin ahlakî bir içeriğe sahip olduğunu hem de O'nun eylemlerinin iyi bir şeyi amaçladığını göstermektedir. Tanrı'nın eylemlerindeki iyi gerekçeler ve amaçlar, Tanrı'nın ahlakî iyi bir eylemi yapmasına neden olmaktadır.

Peki, iyi olduğunu düşünerek yaptığımız bütün eylemlerimiz, her açıdan iyi olarak değerlendirilebilir mi? Yoksa, bir açıdan yapılması iyi olan bir eylem, başka bir açıdan kötü olarak nitelendirilebilir mi? Swinburne'e göre, bazı eylemleri yapmak, bütünüyle iyi olarak değerlendirilmeyebilir. Mesela, televizyon izlemek, beni eğlendirdiği için iyi bir şeydir; fakat beni kitap okumaktan alıkoyduğu için kötü bir şey olarak nitelendirilebilir. Bu örnekte görüldüğü gibi, bazı eylemlerin yapılması, bazı yönlerden iyi olarak nitelendirilebilirken, bazı yönlerden de kötü olarak nitelendirilebilir. Swinburne'e göre, her zaman, hangi eylemin yapılmasının yapılmamasından daha iyi olacağı ile ilgili nesnel bir kriter belirlemek mümkün olmayabilir. Bu gibi durumlarda, bir eylemin yapılmasının yapılmamasından daha iyi olacağına dair bir düşünceye varılamayabilir. Fakat, bazı durumlarda da bir eylemin yapılmasının yapılmamasından daha iyi olacağı ile ilgili nesnel kritere sahip olabiliriz. Böyle durumlarda, söz konusu bütün nedenler göz önüne alındığında o eylemin yapılması yapılmamasından nesnel olarak daha iyi görülebilir. Söz konusu olan ahlakî içeriğe sahip eylemler olduğunda, Swinburne'e göre, yapılması yapılmamasından toplamda *(overall)* daha iyi olan eylemler ahlakî olarak iyi; yapılmaması yapılmasından toplamda daha iyi olan eylemler ise ahlakî olarak kötü şeklinde nitelendirilebilir. Bu noktada, ahlakî iyi bir eylemde eylemin yapılması

[70] Swinburne, *a.g.e.*, s. 101.

yönünde gerekçeler ağır basarken *(overriding),* ahlakî kötü bir eylemde ise eylemin yapılmaması yönündeki gerekçeler ağır basmaktadır. Swinburne'e göre, ahlakî bir eylemin doğasına ait bu gerçekler Tanrı'nın eylemleri için de geçerlidir. Buna göre Tanrı, yapması yapmamasından toplamda daha iyi olan bir eylemi yapar; yapmaması yapmasından toplamda daha iyi olan bir eylemi de yapmaz. Tanrı'nın eylemlerinde amaçladığı bu iyilik, O'nun toplamda ahlakî olarak en iyi olan eylemi yapmasına ve ahlakî olarak kötü hiçbir eylem yapmamasına neden olmaktadır.[71]

Peki, Tanrı'nın en iyi eylemi yapması ne anlama gelmektedir? Swinburne'e göre, söz konusu biz insanlar olduğunda, her zaman en iyi eylem mümkün olmamaktadır. Mesela, benim 100 liram varsa, bu parayı herhangi iki yardım kuruluşundan birine vermem iyi bir eylemdir. Fakat burada, yalnızca 100 liram varsa, bu parayı her iki yardım kuruluşuna da vermem mümkün değildir. Bu noktada, söz konusu iki eylem de birbirine eşit düzeyde iyi eylem olarak görülebilir; fakat aynı anda bu eylemlerin yapılması mantıksal olarak mümkün değildir. Böyle bir durumda, en iyi eylem olmadığını, eşit düzeyde iki farklı iyi eylem olduğunu söyleyebiliriz.[72] Tıpkı bunun gibi, Tanrı için de en iyi eylem söz konusu değildir. Bu noktada, birbiriyle çelişebilen sonsuz sayıda iyi eylem, mutlak özgür Tanrı'ya açık hale gelir. Her şeye gücü yeten Tanrı, sahip olduğu bazı iyi nedenler yoluyla, sonsuz sayıdaki bu iyi eylemler içinden mantıksal sınırlar gereği yalnızca birini yapmak durumunda kalabilir. Bu noktada, Tanrı aynı anda iki iyi eylemi yapamayacağı için bu eylemlerden herhangi birini en iyi eylem olarak nitelendirmek mantıksal olarak mümkün değildir. Bu nedenle, Tanrı'nın en iyi eylemi yapması tutarsız görünmektedir. Tanrı mutlak iyi bir varlık olması nedeniyle, onun seçeceği herhangi

[71] Swinburne, *a.g.e.*, s. 101.
[72] Swinburne, *The Coherence of Theism,* s. 184-185.

iyi bir eylem, ahlakî olarak en iyi eylem ya da o eyleme eşit başka bir iyi eylem olarak görülmelidir. Zira, bu iyi eylemler, kendisinden daha iyisi düşünülemeyen mutlak iyi bir Tanrı'nın kendi doğasından geldiği için ahlakî olarak en iyi eylem ya da o eyleme eşit başka bir iyi eylem olarak kabul edilmelidir.[73]

Tanrı'nın ahlakî iyi eylemleri aynı zamanda, O'nun var olan şeylerin yaratıcısı olması ile yakından ilgilidir. Swinburne'e göre, Tanrı, kendisinin dışında var olan şeyleri yaratmıştır. Bu noktada, Tanrı mantıksal olarak olumsal *(logically contingent)* olan şeyleri yaratmıştır.[74] Tanrı, istemeseydi o şeyleri yaratmazdı. Bu nedenle, içinde var olan şeylerin bulunduğu bir evren, yokluğu da pekâla düşünülebilen, olumsal bir şeydir. Swinburne, Tanrı'nın yaratmasının nasıl olduğu ile ilgili üçlü bir ayrıma gitmektedir. Bunlardan ilkine göre, Tanrı, doğrudan eyleminin bir sonucu olarak bir şeyi yaratmıştır. Bu yaratmada, Tanrı, kendi bilgisi, kudreti, iyiliği ve iradesi ile o şeyi doğrudan yaratmıştır. İkinci olarak, Tanrı, başka varlıkların var olan bazı şeyleri meydana getirmesine izin vermiştir. Örneğin, güneş ve yağmurun sağlıklı bitkiler meydana getirmesi, Tanrı'nın güneş ve yağmura bitki meydana getirme potansiyeli vermesi ile olmuştur. Üçüncü olarak ise Tanrı, özgür varlıkların var olan bazı şeyleri meydana getirmesine izin vermiştir. Bu noktada da özgür irade sahibi insanların yaptığı fiiller akla gelmelidir. Örneğin, masa ya da sandalyeyi Tanrı değil, insan meydana getirmektedir. Swinburne'e göre son iki yaratma şekli, Tanrı'nın diğer varlıklara izin vermesiyle meydana gelen yaratmalardır. Bu yaratmalardan ilkinde özgür bir varlığın eylemi yokken, ikincisi özgür bir varlığın eylemi sonucu meydana gelmektedir. Ona göre, teizm, başka

---

[73] Swinburne, *The Existence of God,* s. 105.

[74] Swinburne'e göre, Tanrı, sayılar, kavramlar ya da mantıksal ilişkiler gibi mantıksal zorunlu olan şeyleri yaratmamıştır. Bkz.:Swinburne, *The Coherence of Theism,* s. 130.

varlıklar yoluyla olsa da bu yaratmaların tümünü Tanrı'ya atfetmeyi doğru bulur. Swinburne de bu düşüncenin doğruluğunu kabul eder. Bu durumda Tanrı, var olan her şeyin yaratıcısı olmalıdır.[75]

Tanrı'nın evrenin yaratıcısı olması yalnızca O'nun yaratıcı eylemi ile ilgili değildir. Zira, Tanrı aynı zamanda yarattığı her bir varlığın varlığını devam ettirendir. Bu noktada Swinburne'e göre, Tanrı'nın yarattığı varlıkların varlıklarını devam ettirmesi de bir tür yaratma olarak görülebilir. Yaratmanın bu şekli ile Tanrı, her bir saniye evrenin varlığından sorumludur.[76]

Swinburne'ün ortaya koyduğu şekliyle Tanrı, bilgisi, kudreti ve iyiliği ile bu evreni yaratmıştır. Bu noktada, Tanrı'nın mutlak iyi olması nedeniyle, O'nun yaratacağı evrenin mümkün dünyalar içerisinden en iyisi olacağını ve Tanrı'nın o evreni yaratmayı seçeceğini bekleyebiliriz. Fakat, Swinburne göre, tıpkı Tanrı'nın tekil herhangi bir eyleminde olduğu gibi mümkün olan en iyi evreni yaratması mantıksal olarak mümkün değildir.[77] Onun bu düşüncesi, bu dünyanın (evrenin) mümkün dünyaların en iyisi olduğunu kabul eden düşünce ile zıt düşmektedir. Bu noktada Swinburne, Leibniz'ın bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu iddiasına karşı çıkarak, Tanrı'nın yaratacağı herhangi mümkün bir dünyanın, her zaman daha iyisinin mümkün olacağı bir durumla karşı karşıya olduğunu iddia eder. Burada, Tanrı'nın yaratacağı herhangi mümkün bir dünyaya, sözgelimi fazladan ekleyeceğimiz akıllı bir varlık, bu dünyanın daha iyi olmasına neden olabilir. Bu eklemeler, Tanrı'nın yaratacağı her bir dünya için mümkün olduğundan, bu sonsuza kadar gidebilir ki burada en iyisinin olduğunu düşünmek açık bir çelişki doğurur. Bu

---

[75] Swinburne, *The Coherence of Theism.*, s. 129-131.
[76] Swinburne, *a.g.e.*, s. 132.
[77] Draper, "Richard Swinburne, Providence and the Problem of Evil", s. 466.

nedenle, Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini değil, bu mümkün dünyalardan birisini yarattığını düşünebiliriz. Ayrıca, Tanrı'nın en iyi dünyayı yaratmak gibi bir zorunluluğu olduğunu düşünmek için de bir sebebimiz yoktur. Zaten Tanrı, mutlak iyi bir varlık olduğundan onun eylemi bir şekilde iyi olanı içinde barındıracaktır.[78]

Buraya kadar, Swinburne'ün tanımladığı şekilde bir Tanrı'nın temel niteliklerinin ne olduğunu özetlemeye çalıştık. O, tanımladığı bu Tanrı ile ilgili ilk olarak, söz konusu tanımda yer alan niteliklerin ne anlama geldiği ve bu nitelikleri açıklayıcı önermelerin tutarlı olup olmadığı ile ilgilenir. İkinci olarak ise, Tanrı ile ilgili söz konusu tanımlamaların doğruluğu ile ilgilidir.[79] Swinburne'e göre, yukarıda özetlediğimiz şekilde, söz konusu niteliklerin tek bir zâtta toplanması ve o niteliklerin kendisinin açıkladığı şekilde bir içeriğe sahip olması anlamlı ve tutarlıdır. Ona göre, söz konusu niteliklerin ne anlama geldiği, gündelik dilde kullandığımız kelimelerle anlamlı bir şekilde ifade edilebilmektedir.[80] Bu noktada bahsi geçen nitelikler ile ilgili yapacağımız anlamlı bir tanımlama, Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu ile ilgili tutarlı bir açıklamayı da beraberinde getirir. Swinburne'e göre, Tanrı ile ilgili tutarlı bir tanımlamadan sonra yapılacak olan şey, iddia edildiği gibi bir Tanrı'nın var olduğunun doğruluğunu göstermek olacaktır. Ona göre, böyle bir doğrulama, Tanrı'nın varlığı lehinde geliştirilen argümanları doğru bir şekilde savunmak ve yine Tanrı'nın varlığı aleyhinde geliştirilen argümanları çürütmek yoluyla yapılabilir.

Swinburne'ün tanımlandığı şekilde bir Tanrı'nın var olması ile ilgili iddiaların doğruluğu çeşitli pozitif kanıtlamalar yoluyla doğrulanabildiği gibi

[78] Swinburne, *The Existence of God*, s. 114-115.
[79] Swinburne, *Faith and Reason*, s. 1.
[80] Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 3.

Tanrı'nın var olmadığı ile ilgili iddiaların çürütülmesi yoluyla da ortaya konulabilir. Bu noktada, düşünürün kötülük problemi karşısında geliştireceği gerekçelendirmelerin, Tanrı ile ilgili verdiği tanımın doğruluğunu destekleyen açıklamalara dönüşeceğini düşünebiliriz. Burada kötülük problemiyle ilgili olarak özellikle, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi, her şeyi bilmesi ve mutlak iyi bir varlık olması ile dünyadaki kötü durumların varlığı bağdaştırılabilirse, Swinburne'ün Tanrı ile ilgili verdiği tanımın haklı çıkarımı mümkün olacaktır.

1.2. KÖTÜLÜK ANLAYIŞI

Swinburne, yaşadığımız dünyada kötülüğün var olduğunu bir gerçeklik olarak kabul eder. Daha önce belirttiğimiz üzere, bazı teistler kötülüğün varlığını reddetme yoluna giderek, kötülüğü tanımlamaya çalışmışlardır. Onlar, kötülüğün kendi başına bir gerçeklik olmayıp sadece iyiliğin yokluğu/eksikliği olduğunu iddia etmişlerdir. Swinburne'e göre, bu görüş ziyadesiyle makul olmayan bir görüştür. Bu anlamda, acı ve acı çekme, kötü duygular ve kötü eylemlerin yalnızca bazı iyi şeylerin yokluğu olduğunu düşünmek makul değildir. Zira, acı yalnızca hazzın yokluğu olmadığı gibi kötü eylemler de iyi eylemlerin yokluğu değildir.[81] O halde, Swinburne'e göre kötülük varlığını reddedemeyeceğimiz bir gerçekliktir.

Swinburne, kötülüğün kavramsal olarak genel bir tanımını verme yoluna gitmeyip kötü olarak nitelendirilecek olan şeylerin/durumların üzerinden kötülüğe dair bir betimleme yapmaya çalışır. O, kötüyü *(bad)*[82], iyinin karşıtı olan bir nitelendirme olarak görür. Buna göre kötü, faillerin kastî eylemleri ve onların

---

[81] Richard Swinburne, "Evil Does Not Show That There Is No God", (ed.) Brian Davies, *Philosophy of Religion -A Guide and Anthology-*, (New York: Oxford UP, 2000), s. 601.

[82] Swinburne, burada tanımlanan şekliyle kötünün, İngilizce 'evil' kelimesi ile karşılanmasının saçma olacağını söyler. Normalde, konumuz olan 'kötülük problemi', ona göre 'kötü durumların varlığı problemi'dir. Bkz.: Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 4.

karakterlerinden bahsettiğimizde kullanabileceğimiz bir niteliktir. Bu noktada, herhangi bir insanın bir eylemi, kötü fiil olarak nitelendirilebileceği gibi kötü fiiller işleyen ya da kötü fiillere teşebbüs eden kişilerin karakteri de kötü karakter olarak nitelendirilir. Daha genel ifade etmek gerektiğinde ise kötü, insanların maruz kaldığı durumlar (mesela, acı ve acı çekme) ile yine insanların kastî eylemlerini içine alan bütün durumları *(states of affairs)* niteleyen bir gerçekliktir.[83]

Kötülük problemi ile ilgili yaklaşımlarda, kötülüğün iki temel grup olarak sınıflandırıldığını görmüştük. Swinburne de bu ayrıma sadık kalarak kötülüğü, ahlakî ve doğal kötülük olmak üzere iki grup altında inceler. Bunlardan ilki olan ahlakî kötülük, insanın kötü ya da yanlış *(wrong)* olduğuna inanarak yaptığı kastî eylemlerini ve iyi ya da mecburi *(obligatory)* olduğuna inandığı eylemleri yapmaktaki ihmalkâr kusurlarını ifade eder. Doğal kötülük ise, insanın kastî eylemleri ya da eylemlerindeki ihmalkârlığı sonucu meydana gelmeyen; insanın önleyemediği her türlü hastalık ve kaza sonucu oluşan acı çekmeyi ifade eder.[84]

Swinburne'e göre, ahlakî ve doğal kötülüğe dair verdiğimiz tanımlamaların merkezinde insanın bulunduğu aşikârdır. Zira, bu kötülükler bir şekilde insanın eylemsel olarak yaptığı (ahlakî kötülük) ya da maruz kaldığı (doğal kötülük) kötülükler olmaktadır. Fakat, bu kötülüklere maruz kalan tek canlı varlık insan değildir. Buna göre, ahlakî ve doğal kötülük, aslan, geyik ya da fil gibi yukarı sınıf hayvanların da maruz kaldığı kötülükler olarak tanımlanabilirler. Burada insanı bu hayvanlardan ayıran en önemli özellik, insanın ahlakî kötülük yapma ihtimali bulunmasına karşın, hayvanların işlediği eylemler ahlakî kötülük olarak

[83] Swinburne, *a.g.e.*, s. 4.
[84] Swinburne, *a.g.e.*, s. 4-5.

değerlendirilemezler. Çünkü hayvanlar, insanlarda olduğu gibi ahlakî seçimlerde bulunabilecek özgür iradeye sahip değillerdir. Hayvanların bir insana ya da başka bir hayvana karşı yaptığı eylemleri sonucu ortaya çıkan her türlü kötülük, yalnızca doğal kötülük olarak görülebilir. Swinburne'e göre, canlıların beyinsel gelişimleri arttıkça acıyı hissetme düzeyleri artacaktır. Bu nedenle, tecrübemize göre acıyı en çok hissedecek olan varlık insan olurken, ondan sonraki beyinsel gelişimi en yüksek olan hayvanlar acıyı en fazla hisseden varlıklar olacaklardır. Dolayısıyla, bu türden hayvanların da insanlar gibi ahlakî ya da doğal kötülük yoluyla acı çekiyor olması dünyada var olan sayısız kötülükten biri olarak görülmelidir.[85]

Dünyada var olan kötülüklere dair Swinburne'ün yaptığı başka bir sınıflandırma, onun kötülük anlayışını daha çok anlaşılır kılabilir. Ona göre, ilk olarak insana ya da yukarı sınıf hayvanlara acı veren duyumlar *(painful sensations)* fiziksel kötülük olarak görülmelidir. Mesela elimi ateşin yakması, bu türden bir kötülük olarak görülebilir. İkinci olarak, kaybetme ya da hayal kırıklığı yaşamak türünden acı veren duygular da zihinsel kötülük olarak kabul edilebilir. Swinburne yine bazı hayvanların da bu türden bir kötülüğe maruz kalacağını düşünür. Üçüncü olarak, nefret ya da düşmanlık etmek türünden insanın kendini içinde bulduğu istenmeyen türden durumları zihinsel kötülük olarak değerlendirebiliriz. Dördüncü olarak da insanın kastî eylemlerinin bir sonucu olan ahlakî kötülüğü sayabiliriz. Swinburne'e göre, ilk üç eylem insanın ya da hayvanların ya da dünyanın maruz kaldığı kötülükler olması nedeniyle pasif kötülükler olarak nitelendirilebilirler. Bu pasif kötülüklerin, klasik anlamda doğal kötülüğe karşılık geldikleri düşünülebilir.[86]

---

[85] Swinburne, *The Existence of God*, s. 236.
[86] Swinburne, "Evil Does Not Show That There Is No God", s. 600-601.

Yapılan bu kısa tanımlama ve tasniflerden sonra ilk olarak, ahlakî kötülüğün ne anlama geldiğine ayrıntısıyla bakalım. Swinburne'e göre, ahlakî kötülüğün, özgür irade sahibi insanın yaptığı kastî eylemleri ve yine insanın yapması gereken bir eylemle ilgili gösterdiği ihmalkâr tutumu nedeniyle ortaya çıktığını belirtmiştik. Bu noktada, mesela, bir insana kasıtlı olarak acı çektirmek iradî olarak işlenmiş ahlakî bir kötülüktür. Yine, sözgelimi, eğer ben, sahip olduğum hayvanın bir hastalığı olduğunu biliyorsam ve buna karşın diğer insanların o hayvana yaklaşmaları konusunda ihmalkâr davranıyorsam, bu da ahlakî kötülük olarak değerlendirilmelidir.[87] Bütün bunlar, ahlakî kötülük olarak nitelendireceğimiz eylemlerin bir betimlemesini vermeye yöneliktir. Bu noktada, ahlakî kötülüğün tam olarak anlaşılabilmesi için insanın eylemlerine dair ahlakî bir değerlendirmenin ne anlama geldiğini daha ayrıntılı olarak ortaya koymak gerekir.

Swinburne'e göre, ahlakî olarak iyi/kötü eylem dediğimizde sözü geçen 'ahlakî' lafzı, ahlakî kötülük terkibimizdeki 'ahlakî' lafzından çok daha farklı ve geniş bir anlama sahiptir. Buna göre, ahlakî olarak iyi/kötü eylem dediğimizde, bir eylemin iyi ya da kötü olarak nitelendirilmesine imkân veren ahlakî bir içeriğe sahip olmasını kastetmiş oluruz. Ahlakî kötülük ise yalnızca insanın kastî olarak işlediği kötü eylemleri için kullanılmaktadır. Swinburne'e göre, toplamda iyi olarak nitelendirilebilecek bir eylem ahlakî olarak iyi bir eylem, toplamda kötü olarak nitelendirilebilecek bir eylem ise ahlakî olarak kötü bir eylemdir.[88] Daha açık bir ifade ile, bir eylemi yapmak için niyetlendiğimizde sahip olduğumuz iyi gerekçeler ağır bastığı için o eylemi yaparsak, bu ahlakî olarak iyi bir eylem; eğer kötü gerekçeler ağır bastığı için o eylemi yaparsak bu da ahlakî olarak kötü bir eylem olur.

[87] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 4.
[88] Swinburne, *a.g.e.*, s. 5.

Sözgelimi, muhtaç bir insana para yardımı yapacak olmam bazı açılardan –mesela para kaybedecek olmam- kötü bir eylem olarak görülebilir. Fakat burada eylemi yapmam noktasında iyi nedenler ağır bastığı için –mesela o insanın ihtiyacının karşılanması ve o insanı mutlu etmek vb.- bu eylem ahlakî olarak iyi bir eylem olarak nitelendirilmelidir.

Swinburne'e göre, ahlakî iyi eylemlerin merkezinde mecburi fiiller, ahlakî kötü eylemlerin merkezinde de yanlış fiiller yer alır. Bu noktada ona göre, ahlakî iyi eylemler, mecburi fiiller ve mecburi olmamasına rağmen fazladan yapılan iyi fiillerden *(supererogatory)* oluşmaktadır. Bu eylemlerden mecburi fiiller, failin yapmak zorunda olduğu ya da yapmaması halinde hatalı olacağı eylemlerdir. Sözgelimi, borcumuzu ödemek mecburi bir fiildir; fakat kendi hayatımı arkadaşımın hayatını kurtarmak için feda etmem, mecburi olmamasına rağmen yapılmış ahlakî iyi bir eylemdir. Swinburne, ahlakî kötü eylemler ile ilgili olarak da failin yapmaması gereken (mecburi) yanlış eylemleri kötü olarak nitelendirilirken, yanlış olmadığı halde kötü olarak nitelendirilebilecek bazı eylemlerin varlığına dikkat çeker.[89]

Ahlakî iyi/kötü eylem yalnızca failin o eylemi yapmasına neden olan gerekçelerden ya da niyetlerinden oluşmaz. Zira, bu tür eylemlerin diğer önemli kısmı, failin niyetinden bağımsız olarak vuku bulan eylemin sonuçlarıdır. Swinburne'e göre, bir failin iyi niyetle yaptığı ve iyi sonuçlar aldığı eylemler, ahlakî iyi eylem, kötü niyetle yaptığı ve kötü sonuçlar aldığı eylemler de ahlakî kötü eylemlerdir. Fakat bazı durumlarda, iyi niyetle yapılan bazı eylemlerin kötü sonuçlar doğurduğu görülebilir. Bir failin, iyi niyetle yaptığı fakat kötü sonuçlanan bir eylemi ahlakî kötülük olarak değerlendirilmemelidir. Zira, bu türden eylemler, doğal kötülük

---

[89] Swinburne, *The Coherence of Theism,* s. 185.

olarak görülmelidirler. Kötü niyetle yapılmış, fakat kötü sonuçlar doğurmamış fiiller ise ahlakî kötülük olarak görülmelidir. Sözgelimi, yalan söylemek, sözünde durmamak ya da zarar vermek niyetiyle yapılmış ama başarısız olunmuş türden fiiller de ahlakî kötülük olarak değerlendirilmelidir. Swinburne'e göre, bu türden fiiller, karşı tarafta herhangi bir acı çekme durumuna neden olmadıkları halde kötü niyetle yapılmış olmaları nedeniyle ahlakî kötülük olarak değerlendirilmelidirler.[90]

Bazı ahlakî eylemlerin iyi niyetlerle yapılmasına rağmen kötü sonuçlar doğurmasının ne anlama geldiği üzerinde daha çok duralım. Swinburne'e göre, böyle bir durumda failin, eylemin doğası ya da sonuçlarına dair yeterince bilgi sahibi olmadığını düşünebiliriz. Söz konusu durum, Swinburne'ü ahlakî eylemlerin doğasına dair nesnel *(objective)* ve öznel *(subjective)* iyi/kötü ayrımına götürmüştür. Buna göre, eğer bir eylem failin o eylem ile ilgili düşündüğünden bağımsız olarak doğası ya da sonuçları gereği iyi/kötü ise o eylem nesnel iyi/kötü bir eylem olarak görülebilir. Yine, eğer bir fail yapacağı eylemin doğası ve sonuçları gereği iyi/kötü olduğuna inanıyorsa, o eylem öznel iyi/kötü eylemdir.[91] Burada, öznel iyi/kötünün nesnel iyi/kötü ile ilgili bilgi eksikliği nedeniyle ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Sözgelimi, ben insanlara yardım etmenin iyi bir şey olduğuna inanıyorum ve bu inancım yönünde eylemlerde bulunuyorum. Eğer ben, mesela ihtiyacı olduğu için hırsızlık yapacak olan birine yardım etmenin iyi bir şey olduğuna inanır ve bu yönde eylemde bulunursam, söz konusu olan eylemimin kötü sonuçlar doğurması muhtemeldir. Burada benim eylemim öznel iyi bir karaktere sahiptir, çünkü ben sonucu başarısız olsa da iyi olduğuna inandığım bir eylemi yerine getiriyorum. Bu noktada, iyi olduğuna inandığım eylemimde başarısız olmamın nedeni, belli

[90] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 4
[91] Swinburne, *a.g.e.*, s. 6.

koşullarda birine yardım etmek ile ilgili nesnel iyi/kötü konusundaki bilgisizliğim olarak görülebilir.

Swinburne'ün ahlakî eylemlerin doğasına dair yaptığı nesnel ve öznel iyi/kötü ayrımında, asıl olarak üzerinde durulması gereken nokta, nesnel iyi/kötü ile kastedilenin ne olduğudur. Zira, nesnel iyi/kötünün ne olduğunun anlaşılması, aynı zamanda ahlakî bir eylemin toplamda iyi ya da kötü olmasının ne anlama geldiğini anlamamızı sağlayabilir. Bu noktada, diyebiliriz ki ahlakî doğrular, bir eylemi ahlakî iyi ya da kötü olarak değerlendirmenin, dolayısıyla o eylemi nesnel iyi ya da kötü olarak değerlendirmenin ölçütüdür. Swinburne'e göre ahlakî önermeler, epistemik olarak doğruluk değerine sahiptir.[92] Yani, biz ahlakî iyi ve kötü bir eylemin ne olduğunu nesnel olarak tanımlayıp bilebiliriz. Bu noktada, faili bir eylemi yapmaya götüren gerekçeler ile failin eyleminin mevcut sonuçlarının ahlakî doğrulara uygun olup olmadığı, o eylemi ahlakî olarak değerlendirmemizin kriteri olacaktır. Öyleyse, bir eylem ile ilgili ahlakî iyi/kötü hükmünün verilmesinin temelinde, o eylemlerin ahlakî önermelere uygunluğu bulunmaktadır. O halde, ahlakî önermelerin anlamını ve bu önermelerin doğruluk değerlerinin kaynağının ne olduğunu açıklığa kavuşturmamız gerekecektir.

Swinburne'e göre, ahlakî iyi bir eylem, doğru *(right)* bir eylem olarak görülmelidir.[93] Bu noktada, bir eylemin iyi olmasının doğru ahlakî önermelere dayandığını söyleyebiliriz. Yine, bir eylemin ahlakî olarak kötü olması da failin doğru ahlakî önermelere uymak konusunda gösterdiği başarısızlığı ya da yanlış ahlakî önermelere uygun davranması olarak görülebilir. Peki bir eylemi doğru-yanlış

[92] Swinburne, *a.g.e.*, s. 18.
[93] Swinburne, *a.g.e.*, s. 5.

ya da iyi-kötü olarak nitelendirmek ne anlama gelmektedir? Mesela, ‘Paspasta bir kedi var” önermesinin doğruluğunu ele alalım. Bu önermenin doğruluğu, Swinburne’e göre, gerçek anlamda paspasta bir kedi bulunmasına bağlıdır. Burada, bu türden önermelerin doğruluğu, şeylerin gerçekte nasıl olduğunu doğru bir şekilde vermesine bağlıdır.[94] Söz konusu eylemler olduğunda da bu durum değişmez. Ona göre, eylemlerin doğasının ne olduğu, o eylemin sahip olduğu doğal özellikler ile ilgilidir. Bu noktada, bir eylemin iyi ya da kötü olduğunu belirtmek, o eylemin doğasının ne olduğunu söylemekten farklı olacaktır. Swinburne’ün, ahlakî önermelerle ilgili objektivist ahlakî yaklaşımı, onun bir eylemin doğru/yanlış ya da iyi/kötü olmasının, o eylemin doğal özelliklerinden ayrı düşünülemeyeceği ile ilgili fikirlerine dayanmaktadır. Bu noktada, ahlakî doğrular eylemlerin doğal özelliklerine indirgenemeyeceği gibi bütünüyle ondan bağımsız olmadığı da söylenebilir. Onun bu düşüncesinin merkezinde olumsal ahlakî doğrular bulunur. Olumsal ahlakî doğrular, belli objelerin belli doğal özelliklere sahip olması ile ilgili dünyanın olumsal özelliklerine dayandırılır. Swinburne’e göre, sözgelimi, ‘Şimdi kitapçıya 10 lira ödemeliyim’ türünden bir önerme olumsal ahlakî doğrularla ilgili bir önermedir. Çünkü bu önermenin benim için mecburi olması, şeylerin sahip olduğu doğal özellikler ile ilgilidir. Yani, bu türden bir eylemin ahlakî olarak mecburi olabilmesi için, belli şartlar altında bir kitapçıdan aldığım bir şeyin olması gerekir ki bu, o durumla ilgili doğal özellikler ile yakından ilişkilidir. Fakat bu noktada, belli durumlar altında belli ahlakî doğrulara uyma zorunluluğumun kendisi ise zorunlu ahlakî bir doğrudur.[95] O halde, Swinburne’e göre, doğru ahlakî önermeler, ya mantıksal olarak zorunlu ya da mantıksal olarak olumsaldır. Ona göre, ahlakî

---

[94] Swinburne, *The Coherence of Theism,* s. 188-189.
[95] Swinburne, *a.g.e.,* s. 192.

önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı üzerinde her zaman ittifak edilemiyor olması, o önermelerin nesnel olarak doğru olmadığı anlamına gelmez. Zira, tıpkı felsefenin bir çok konusu üzerinde ittifak sağlanamaması, o disiplinin nesnel olmadığı anlamına gelmemektedir. Felsefe bizlere doğru ve yanlış konusunda nasıl yol gösteriyorsa, ahlak da doğru ve yanlış konusunda bize yol gösterebilir.[96] Özetle, Swinburne'e göre, bir eylemin iyi/kötü ya da doğru/yanlış olmasıyla ilgili nesnel bir kritere sahip olabiliriz. Bu anlamda, eylemlerimizi değerlendirmemizi sağlayacak olan ahlakî önermelerin, doğruluk değerine sahip olduğunu söylemek mümkündür.

[96] Swinburne, *a.g.e.*, s. 205-206.

II. BÖLÜM

SWINBURNE'DE KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE TEODİSE

2.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ

Modern dönemde, kötülük probleminin mantıksal kötülük problemi ve delilci kötülük problemi olmak üzere iki şeklinin öne çıkarıldığını belirtmiştik. Swinburne ise daha çok mantıksal kötülük problemi ile ilgilenmiştir. Bu bağlamda, Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığının uzlaştırılamaz olduğu düşüncesini reddederek iddia edildiği gibi bir çelişki ya da uzlaşmamazlığın olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Onun bu çabası, dünyadaki kötülüklere izin vermesi konusunda Tanrı'nın muhtemel gerekçelerini ortaya koyacağı teodisesinin temelini oluşturmaktadır. Teodisesinin merkezinde yer alan düşünceye göre, Tanrı bazı iyi amaçlarına dünyadaki kötülüğe izin vermeden ya da o iyilikleri bir süreliğine ertelemeden ulaşamaz.[97] Buna göre dünyada, Tanrı'nın iyi amaçlarının tazmin edemeyeceği hiçbir kötülük olmadığı gibi dünyada var olan her bir kötülük, kendisini aşan daha büyük bir iyiye hizmet etmektedir. Swinburne'ün teodisesinin merkezinde yer alan bu düşünce, ona göre, aynı zaman delilci kötülük probleminin dünyada bu kadar çok türden ve dereceden kötülüğün olması ile ilgili itirazlarına cevap olabilecek nitelikte görülebilir. Zira, makul bir teodise ile dünyadaki bütün kötülüklerin uygun bir gerekçelendirmesi yapılabilir.

Swinburne'ün aktarımıyla, ateistlerin Tanrı'nın varlığı aleyhinde ortaya koydukları argümanları şu şekildedir:

---

[97] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil,* s. x.

1. Eğer Tanrı varsa, O her şeye gücü yetendir ve mutlak iyidir.

2. Mutlak iyi bir varlık, eğer engelleyebiliyorsa hiçbir ahlakî kötü duruma izin vermeyecektir.

3. Her şeye gücü yeten bir varlık, bütün ahlakî kötü durumları engelleyebilir.

4. En az bir ahlakî kötü durum vardır.

O halde (sonuç): Tanrı yoktur.[98]

Swinburne'e göre, bu argüman geçerli tümdengelimsel bir argümandır. Bunun anlamı, eğer bu argümandaki öncülleri kabul edip sonucu reddedersek kendimizle çelişkiye düşmüş oluruz. O, bu argümanın bu şekliyle geçerliliğini kabul ettikten sonra, söz konusu öncüllerin doğru olup olmadıklarını ele alır. Zira, öncüllerin doğru olması, argümanın sonucunu doğru kılacağı gibi, bu argümanın sağlam *(sound)* tümdengelimsel bir argüman olarak geçerli olmasını sağlayacaktır. [99]

İlk olarak, birinci öncülü ele aldığımızda, Swinburne'e göre, bu öncülde ifade edilen Tanrı ile ilgili nitelendirmeler teizmin Tanrı anlayışına uygun görünür. Bu noktada, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesinin ve mutlak iyi olmasının ne anlama geldiğinin açıklanması gerekir. Swinburne'ün Tanrı anlayışını verdiğimiz bölümde -ki o, bu anlayışının teizmle uyuştuğunu düşünür-, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesinin ve mutlak iyi olmasının ne anlama geldiğinden bahsetmiştik. Buna göre, ilk olarak, Tanrı'nın gücü, mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilmesi ile tanımlanmıştı. Burada, Tanrı'nın gücünün mantıksal sınırlara tabi olması, onun Tanrı olmasına herhangi bir halel getirmez. İkinci olarak, Tanrı'nın mutlak iyi olması,

[98] Swinburne, *a.g.e.*, s. 7.
[99] Swinburne, *a.g.e.*, s. 7.

O’nun her zaman ahlakî olarak iyi bir eylem yapması ve hiçbir zaman ahlakî olarak kötü bir eylem yapmaması anlamına gelir. Swinburne’e göre, bazı kişiler Tanrı’nın ahlak üstü bir varlık olacağı ya da Tanrı’nın iyiliğinin ahlakî iyilikten çok daha farklı bir şey olacağı konusunda fikir beyan etmişlerdir.[100] Swinburne ise, Tanrı’nın mutlak iyi olmasının teizmde çok merkezi bir düşünce olduğunu ve bu anlamda ahlakî olarak iyi eylem yapmayan bir Tanrı’nın Tanrı olmaya layık olmayacağını düşünür. Ona göre, yukarıdaki argümanın birinci öncülü doğrudur ve olduğu gibi kalmalıdır. Swinburne, sonrasında dördüncü öncülü ele alır. Ona göre, dünyada en az bir ahlakî kötü durumun bulunduğunu söyleyen dördüncü öncül de bu şekliyle doğru görünür.[101] Onun bu öncülü nereden hareketle doğru kabul ettiği, ikinci öncülle ilgili düşünceleri ile daha çok açıklık kazanacaktır. Bu noktada, Swinburne’ün, dünyadaki kötü durumların varlığını yadsımayan bakış açısı, onun bu öncülü bu şekliyle kabul etmesine neden olmuştur. Zira, dünyada çeşitli türden ahlakî ve doğal kötülük olarak niteleyebileceğimiz kötü durumların olduğunu söyleyebiliriz.

Bununla birlikte, Swinburne’ün bu argümanda asıl olarak ele almak istediği, ikinci ve üçüncü öncüldür. Üçüncü öncüle baktığımızda, teizmin Tanrı’nın kudreti ile ilgili kabulü üzerinden bu öncüle itiraz edilebileceğini söyler. Bu noktada, teist bir kişi, Tanrı’nın ancak mantıksal olarak mümkün olan bir şeyi yapabileceğini ve bu nedenle Tanrı’nın bazı kötü durumları engelleyebilse bile bütün ahlakî kötü durumları engellemesinin mantıksal olarak mümkün olmadığını söyleyebilir. Bu durum, Swinburne’ün ifadesiyle, çeşitli itirazlarla karşılaşabilir. Buna göre, Tanrı’nın bütün bilinçli varlıkların yalnızca hazzı yaşadıkları, içinde hiçbir kötü durumun olmadığı bir dünya yaratıp yaratmayacağı şeklinde bir itiraz getirebilir. Swinburne,

[100] Swinburne, *The Coherence of Theism*, s. 187.
[101] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 7-8.

bu itirazın haklı olabileceğini söyler. Bu anlamda, yaşadıkları dünyada kötülüğün olmadığının farkında dahi olmayan ya da doğuştan kötülük kavramına sahip olsa bile herhangi kötü bir durumun örneği ile karşılaşmayan insanların olduğu dünya pekala mümkündür. Fakat, ona göre, bu durum ahlakî kötülük ile ilgili olarak mümkün olsa da ahlakî kötülüğün dışındaki kötülükler için mümkün değildir. Zira, eğer biz bazı kötülükleri iyiliğin yokluğu olarak düşünürsek, Tanrı'nın söz konusu kötülükleri engellemesi mantıksal olarak mümkün olmayacaktır. Çünkü, mesela içinde pek çok kişinin bulunduğu bir dünyaya fazladan ekleyeceğimiz bir kişi, o dünyayı daha iyisi yapmaya yetecektir. Bu bağlamda, Tanrı'nın yaratacağı her bir dünyada 'bir kişi' eksik olacağından, o bir kişinin (ya da daha çok kişinin) eksikliği, iyiliğin yokluğu olması anlamında kötülüğe neden olacaktır. Swinburne, bu düşüncesi ile bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olduğu düşüncesine karşı çıkarken,[102] aynı zamanda Tanrı'nın en iyi dünyayı yaratamamasının bazı iyi durumların yokluğu anlamında kötülüğe neden olacağını, bu nedenle, Tanrı'nın mantıksal olarak bazı kötü durumları engelleyemeyeceğini ifade eder. Fakat, üçüncü öncül, Tanrı'nın ortadan kaldırabileceği ahlakî kötülük sonucu ortaya çıkan mevcut bazı ahlakî kötü durumlarla ilgilidir. Bu noktada, ahlakî kötülük, ahlakî iyiliğin yokluğu olmadığından, üçüncü öncül de olduğu gibi kalmalıdır.[103]

Üçüncü öncülde bahsi geçen ahlakî kötü durumlar, içinde ahlakî kötülüğün de olduğu, dünyada var olan bütün kötü durumları ifade eden genel bir tanımlamadır. Swinburne'ün tanımlamasıyla, insanların eylemlerinin dışında, meydana gelmesi toplamda iyi olan herhangi bir durum *(state of affairs)* ahlakî olarak iyi; meydana gelmesi toplamda kötü olan bir durum da ahlakî olarak kötü olarak tanımlanır.

[102] Swinburne, "Evil Does Not Show That There Is No God", s. 601.
[103] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 8-9.

Swinburne, bu yaklaşımı ile doğal kötülüğü de ahlakî kötü bir durum olarak tanımlamaktadır.[104] Bu nedenle, üçüncü öncülle ilgili olarak, Tanrı'nın bazı ahlakî kötü durumları engellemesinin mantıksal olarak mümkün olmadığını söylerken, kastettiği bazı iyi durumların yokluğu ile ortaya çıkan –ki biz buna doğal kötülük diyebiliriz- kötülüktür. Bu açıdan öncülün, Tanrı'nın kudreti ile ilgili itirazının haklı olmadığını ifade eder. Fakat bu öncülün doğruluğu, özgür varlıkların yaptığı bazı ahlakî kötülükler sonucu ortaya çıkan ahlakî kötü durumlar açısından kabul edilebilirdir. Çünkü, eğer biz, herkesin katıksız hazzı yaşadığı, kötü olan hiçbir durumla karşılaşmadığı bir dünyayı mümkün görüyorsak, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın ahlakî kötülüğü engelleyebileceğini pekala düşünebiliriz. Öyle görünüyor ki Swinburne, bu noktada itirazın bu şekliyle makul olduğuna inanır. Fakat, devamında geliştireceği teodisenin özgür irade ile ilgili bölümü, Tanrı'nın söz konusu ahlakî kötülüklere neden izin verdiğini ya da onların meydana gelmesini neden engellemediğini açıklamaya yönelik olacaktır.

Ateistlerin argümanının ikinci öncülü, "Mutlak iyi bir varlık, eğer engelleyebiliyorsa hiçbir ahlakî kötü duruma izin vermeyecektir" ifadesinden oluşmaktaydı. Swinburne'ün bu argümanda asıl olarak ele almak istediği ve itiraz ettiği bu öncüldür. Ona göre, söz konusu Tanrı'nın iyiliği olduğunda, mutlak iyi bir varlığın her zaman iyi eylemlerde bulunacağını ve hiçbir zaman kötü bir eylemde bulunmayacağını kabul etmemiz gerekir. Bunun yanı sıra, böylesi bir Tanrı'nın, her zaman en iyiyi ya da o en iyiye eşit olan başka iyi bir eylemi yapacağını beklememizin de yerinde olduğunu düşünür. Fakat, daha önce de ifade edildiği üzere, tıpkı Tanrı'nın mümkün dünyalar içerisinden en iyisini yaratmasının mümkün

---

[104] Swinburne, *a.g.e.*, s. 5.

olmaması gibi, her zaman en iyi ya da o eyleme eşit başka iyi bir eylemi yapması da mümkün değildir. Swinburne'e göre, söz konusu insanlar olduğunda, sınırlı güce sahip insanlar, bazı durumlarda en iyi eylemi ya da o eyleme eşit başka iyi bir eylemi yapmak seçeneği ile karşı karşıya gelebilir. Fakat, bu noktada mutlak iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'yı düşündüğümüzde bu durum farklılaşır. Burada, Tanrı'nın eylemlerinin en iyisi olacağını düşünmek yerine, onun yapabileceği sonsuz sayıda iyi eylemler kümesi içerisinden –ki bu eylemlerden her biri diğerinden daha az iyi olacaktır- yalnızca birisini seçeceğini düşünmemiz gerekir.[105]

Swinburne, ikinci öncül ile ilgili olarak, herhangi bir failin kötü durumları meydana getirmesinin ya da onların oluşmasına izin vermesinin her zaman kötü bir eylem olmayacağı kanaatindedir. Zira, bazı iyi durumları meydana getirmek için, bazı kötü durumları meydana getirmek ya da oluşmasına izin vermek zorunlu olabilir. Swinburne'ün ifadesiyle, mesela, bir ebeveyn çocuğunun dişlerini tedavi ettirmek için dişçiye götürdüğünde, tedavi olması için bir süre çocuğunun acı çekmesine razı olur. Bu noktada, çocuğun acı çekmesi kötü bir durum olarak görülebilirse de bu kötü durum, iyi bir durum olan çocuğun dişinin tedavi olması için zorunlu bir şeydir. Böyle bir durumda ebeveyn, çocuğunun acı çekmesine izin verdiği için daha az iyi bir kişi olarak görülemez. Tıpkı bu örnekte olduğu gibi, mutlak iyi bir varlığın bazı iyi durumları meydana getirmek için bazı kötü durumları meydana getirmesi ya da oluşmasına izin vermesi mantıksal olarak zorunlu olabilir. Bu durum, Tanrı'nın mutlak iyi bir varlık olmasına halel getirmez. Bu nedenle, Swinburne'e göre, ikinci öncül yanlıştır.[106]

---

[105] Swinburne, *a.g.e.*, s. 9.
[106] Swinburne, *a.g.e.*, s. 10.

Swinburne, ikinci öncülün yanlışlığını ortaya koyduktan sonra, ateistin ikinci öncülü yeniden düzenleyebileceğini düşünür. Bu noktada, ateist bir kişinin, mutlak iyi bir varlığın, hiçbir ahlakî kötü duruma izin vermeyeceği ile ilgili düşüncesini gözden geçirmesi gerekir. Bu durum, ikinci öncül ile ilgili teizmin itirazlarını karşılamaya yönelik bir değişiklik olacaktır. Buna göre, bir ateist, mesela, bir failin bazı iyi durumlar için bazı kötülüklere izin verebilmesi için, o failin bunu yapmaya hakkı olması gerektiğini düşünebilir. Swinburne'ün ifadesiyle, mesela, bir çocuğun fiziksel şiddet görmesi eğitimi açısından iyi bir şey olarak görülebilir. Fakat, böyle bir iyiliği yerine getirmeye hakkımız olması için, o çocuğun ebeveyni veya öğretmeni olmamız gerekir. Bu nedenle ateist bir kişi, Tanrı'nın dünyadaki kötülüklere izin vermesinin gerekçelendirilebilmesi için, Tanrı'nın bazı iyi durumlar için o kötü durumlara izin vermeye hakkı olması gerektiğini düşünebilir. Yine bu konuda, ateist bir kişi, eğer mutlak iyi bir varlık, iyi bir şey olan G'yi meydana getirebilmek için kötü bir şey olan E'yi meydana getiriyor ya da oluşmasına izin veriyorsa, G'nin beklenen eylemsel değeri E'yi aşmalıdır ki Tanrı bu durumda o kötü durumun oluşmasına izin vermek konusunda haklı olarak görülebilsin, diye düşünebilir. Buna göre, eğer G'nin iyi sonuçlarını pozitif birim, kötü sonuçlarını da negatif birim olarak, yine E'nin iyi sonuçlarını pozitif birim, kötü sonuçlarını da negatif birim olarak aldığımızda; G'nin beklenen pozitif değeri[107] E'nin beklenen pozitif değerini aşmalıdır ki Tanrı'nın G'nin meydana gelmesi için E'ye izin vermesi haklı olarak görülebilsin.[108]

---

[107] Bir eylemin beklenen değeri, o eylem yapıldığı zaman, eylemin olası sonuçlarının alacağı pozitif ya da negatif değeri ifade etmek için kullanılır. Bkz: Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, dipnot 7, s. 12-13.

[108] Swinburne, a.g.e. s. 10-12; Richard M. Gale, "Swinburne on Providence", *Religious Studies*, 36: 2, (2000), s. 215.

Sonuçta, Swinburne'e göre, ateist, argümanını yeniden kurmak adına ikinci öncülü düzenleme yoluna gitmelidir. Ona göre, ikinci öncülde yapılacak bir düzenleme, dünyada en az bir ahlakî kötü durumun var olduğunu bildiren dördüncü öncülün de yeniden düzenlenmesine neden olacaktır. Ateistlerin, pek çok kötülüğün varlığından Tanrı'nın yokluğuna hükmeden yeni argümanları şu şekilde olabilir:

1. Eğer Tanrı varsa, O her şeye gücü yetendir ve mutlak iyidir.

2*. Mutlak iyi bir varlık, eğer engelleyebiliyorsa hiçbir ahlakî kötü durum E'nin meydana gelmesine izin vermeyecektir. [O] şu durumlar meydana gelmediği sürece izin vermeyecektir: (i) O'nun, E'nin meydana gelmesine izin vermeye hakkı varsa, (ii) O'nun, E'nin oluşmasına izin vermesinin, iyi bir durum olan G'yi meydana getirmek için ahlakî olarak kabul edilebilir bir gerekçesi varsa, (iii) O, G'yi meydana getirebilmek için her şeyi yapabilir, (iv) (iii) göre E'ye izin vermesinin beklenen eylemsel değeri, pozitiftir.

3. Her şeye gücü yeten bir varlık, bütün ahlakî kötü durumları engelleyebilir.

4*. En az bir tane ahlakî kötü bir durum ϵ vardır. Tanrı'nın ϵ'nin oluşmasına izin vermeye hakkı yoktur ya da Tanrı'nın ahlakî olarak kabul edilebilir şekilde, ϵ'ye izin vereceği herhangi bir iyi durum olan γ yoktur. Tanrı iyi durum γ'yi meydana getirmek için her şey yapabilir ve buna göre Tanrı'nın ϵ'ye izin vermesinin beklenen eylemsel değeri pozitiftir.

O halde, Tanrı yoktur.[109]

Swinburne, ikinci öncülün bu değişmiş halini, şu şekilde özetlemektedir: "Mutlak iyi bir varlık, eğer engelleyebiliyorsa -daha büyük iyiliğin meydana gelmesi

---

[109] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 13-14.

amacının haricinde- ahlakî hiçbir kötü durumun meydana gelmesine izin vermeyecektir."[110] Ona göre, bu öncül bu haliyle doğru olarak kabul edilebilir. Swinburne'ün ikinci öncülde Tanrı'nın E'ye izin vermesinin beklenen eylemsel değerini pozitif olarak alması üzerinde durulması gereken bir noktadır. Zira, bu yaklaşımı ile Tanrı'nın içinde kötülüğün olduğu bir dünyayı yaratma eyleminin değerini pozitif olarak açıklamak yerine 'beklenen' eylemsel değerinin pozitif olduğunu söylemiştir. Swinburne'ün bu yaklaşımı, onun Tanrı'nın geleceği bilemeyeceğini iddia etmesinin bir sonucudur. Ona göre, Tanrı geleceği bilmediği için yaratma eyleminin sonuçlarının ne olacağını önceden bilemez. O sebeple, ancak Tanrı'nın eylemlerinin beklenen eylemsel değerine ilişkin bir açıklama yapılabilir.[111]

Swinburne, teist bir kişinin ateistlerin bu yeni argümanında da dördüncü öncüle itiraz edebileceğini belirtir. Zira, dördüncü öncüle göre, ikinci öncülde belirtilen durumların haricinde, Tanrı'nın meydana getirmesinin ya da izin vermesinin gerekçelerinin olmadığı kötülükler bulunmaktadır. Swinburne de açık bir şekilde bu iddiaya karşı çıkar. Ona göre, Tanrı'nın meydana getirmesinin ya da izin vermesinin gerekçelerinin verilemeyeceği hiçbir kötülük yoktur. Tanrı, kendisi ya da başka bir fail tarafından nedenlenen kötü durum E'nin meydana gelmesine ancak ve ancak şu durumlarda izin verir:

(a) Tanrı'nın E'nin meydana gelmesine izin vermeye hakkı vardır.

(b) Tanrı'nın iyi durum olan G için, kötü durum E'ye izin vermesi, ahlakî olarak kabul edilebilir bir şekilde mantıksal olarak zorunludur.

---

110 Swinburne, *a.g.e.*, s. 13.
111 Draper, "Richard Swinburne, Providence and the Problem of Evil", s. 459.

(c) Tanrı, G'yi meydana getirmek için mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilir.

(d) E'ye izin vermesinin beklenen eylemsel değeri, (c)'de verilene göre, pozitiftir.[112]

Swinburne'ün bu dört kriteri, onun kötülük problemini çözmek adına kötülük argümanından uyarladığı formülasyonu olarak görülebilir. Onun bu formülasyonu, aynı zamanda teodisesinin omurgasını oluşturmaktadır. Zira, bu dört kriter yoluyla Tanrı'nın izin vermesinin gerekçelerinin verilemeyeceği hiçbir kötü durumun olmadığını düşünür. Özellikle, (c)'de belirtildiği üzere, Tanrı'nın iyi olan bir durumu meydana getirmek için mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilecek olması, Tanrı'nın kötü durum olan E'ye izin vermesinin beklenen eylemsel değerini pozitif olarak kabul etmesine neden olmuştur. Bu da, Swinburne açısından, Tanrı'nın içinde kötülüğün olduğu bir dünyayı yaratma eylemini haklı olarak görmek için yeterli görülür. Swinburne bu görüşünün çeşitli itirazlarla karşılanacağının farkındadır.[113] Mesela, tecavüze uğradıktan sonra öldürülen küçük bir kız çocuğunu düşündüğümüzde, böyle bir kötü durumun bu dört kriter yoluyla gerekçelendirilmesi bazılarınca mümkün görünmez. Bu noktada Tanrı'nın böyle bir şiddetli kötü duruma, hangi daha büyük iyi amaçlarına ulaşmak için izin verdiği anlaşılmazdır.[114] Bu türden itirazları, dünyada var olan bazı türden ve dereceden şiddetli kötülüklerden yola çıkan delilci kötülük probleminin ortaya koyduğu itiraz ile ilgilidir. Bu noktada, teizm dördüncü öncülün yanlışlığını kanıtlamak adına dünyada var olan bütün şiddetli kötülükler ile ilgili olarak Tanrı'nın iyi amaçlarını açıklamak durumunda bırakılır.

---

[112] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 14.
[113] Swinburne, *a.g.e.*, s. 14.
[114] Rowe, "Evil is Evidence against Theistic Belief", s. 3-13.

Swinburne, ateistlerin argümanının bu son şeklinin doğru olup olmadığını anlamak için öncüllerin doğruluk değerlerini ele alır. İlk olarak, ikinci öncülün zorunlu doğru olduğunu düşünür. Zira bu öncül, bir Tanrı'nın var olup olmamasına ya da herhangi başka bir şeye bağlı olmayan zorunlu bir doğrudur. İkinci olarak, ona göre, üçüncü öncül de zorunlu bir doğrudur. Öncül, bu doğruluğunu, tanımlandığı şekliyle Tanrı'nın her şeye gücü yeten bir varlık olmasının doğasından ve kötü durumların ne anlama geldiğinden almaktadır. Üçüncü olarak, birinci öncül de kaynağını teizmin tanımladığı şekilde Tanrı'dan alan zorunlu bir doğrudur. Swinburne'e göre, bu üç öncülün zorunlu doğru olması, onların olumsal olan hiçbir şeyle ilgisi olmaması, yalnızca öncülde geçen kavramların tanımlarının bir sonucu olarak zorunlu olması ile ilgilidir. Bu noktada, ateistin argümanının, bu şekliyle doğru bir argüman olabilmesi için dördüncü öncülün de zorunlu bir doğru olması gerekmektedir. Fakat, dördüncü öncül zorunlu bir doğru olarak kabul edilemez. Bu noktada, ateistin dördüncü öncülü zorunlu doğru olarak kabul ettiği aşikârdır. Peki gerçekten, dördüncü öncül zorunlu bir doğru mudur?[115]

Ateistlerce dördüncü öncülün doğru kabul edilmesi, onlara göre Tanrı'yı haklı olarak gösterebilecek yukarıdaki dört kriter dışında ahlakî kötü bir durumun olduğu anlamına gelmektedir. Ateistlerin bu iddiası dördüncü öncülün, zorunlu ahlakî doğru olup olmaması ile ilgili bir soruşturmayı gerekli kılar. Zira, Tanrı'nın dört kriter dışında ahlakî kötü bir duruma izin vermesi ahlakî olarak yanlıştır. Ayrıca, yine ateistlere göre, sözgelimi, Tanrı'nın kötü durum E'ye izin vermesi belli bir olumsal F durumunda gerekçelendirilebilirken, F gerçekte meydana gelmiyorsa, bu durumda da Tanrı ahlakî olarak haklı olarak görülemez. Swinburne, dördüncü

[115] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 19.

öncülün doğruluğunu kanıtlamak adına getirilebilecek bu itirazın, bu öncülün doğruluğunun olumsal durumlara bağlı olduğunu kanıtladığını düşünür. Bu durum, söz konusu öncülün yalnızca zorunlu ahlakî doğrularla ilgili olmadığını gösterdiği gibi öncülü ilgilendiren bazı olumsal gerçeklere dayanacağını göstermektedir.[116]

Swinburne'e göre, eğer biz dördüncü öncülü zorunlu doğru olarak kabul edersek ateistin kötülük argümanının sonucunu, yani Tanrı'nın var olmadığını, doğru olarak kabul etmemiz gerekir. Fakat ona göre, bu öncül aynı zamanda olumsal gerçeklerle ilgili olduğundan öncülün zorunlu doğru olması ile ilgili ateistin iddiası kabul edilemez. Bu noktada, eğer teist bir kişi, dördüncü öncülde mevzu edilecek kötülüklerin –ki bunlar olumsal durumlara bağlı olacaktır- Tanrı'nın hangi iyi amaçlarına hizmet ettiğini gösterebilirse, dördüncü öncül yanlış olarak kalacağından söz konusu argümanın sonucu doğru olmayacaktır. Teist bir kişinin bu çabası, ancak Tanrı'nın kötü durumlara izin vermesinin makul gerekçelerinin sunulduğu bir teodise ile mümkün görünmektedir.[117]

Swinburne'ün kötülük argümanındaki öncüllerin doğruluk değerleri ile ilgili yaptığı değerlendirmeler ve yine bu öncüllerle ilgili yaptığı değişimler makul görünmektedir. Son tahlilde, argümanın doğruluğunun dördüncü öncülün doğruluğuna bağlı olduğu ortadadır. Bu noktada, Swinburne'ün ortaya koyacağı teodise, eğer Tanrı'nın dünyada var olan kötü durumları meydana getirmesinin ya da oluşmasına izin vermesinin ne anlama geldiğini uygun bir şekilde açıklayabilirse, söz konusu olan dördüncü öncül yanlışlanmış olacaktır. Bu yolla Tanrı'nın varlığı ile dünyadaki kötü durumların varlığı arasında bir çelişkinin olmadığını göstermiş

[116] Swinburne, *a.g.e.*, s. 20.
[117] Swinburne, *a.g.e.*, s. 20.

olacaktır. Ayrıca, eğer dünyada var olan her bir kötülüğü açıklayabilecek kapsamlı bir teodise ortaya konulabilirse delilci kötülük probleminde konu edilen şiddetli kötü durumlara da bir açıklama getirilmiş olacaktır. Swinburne, genel kötü durumların haricinde belli bazı şiddetli kötülükler üzerinden Tanrı'nın bu kötülüklere neden izin verdiğinin tek tek açıklanmasının zor bir iş olduğunun farkındadır. Bu anlamda, ortaya koyduğu teodisesinin –ki kendisi bunu dört kriterde özetlemişti- bütün kötülükleri açıklamak noktasında kuşatıcı olmasına gayret etmiştir. Ayrıca, teodisesinin doğru ve geçerli olabilmesi için bütün kötü durumları açıklaması gerektiği ile ilgili yaklaşımı da doğru bulmaz. Zira, ona göre, gözlemlenebilen temel bazı kötü durumların gerekçelendirilmesi, bu durumun genelde de geçerli olduğunu göstermek için yeterlidir. Bu durum, tıpkı bilimdeki bazı teorilerin kabulünde olduğu gibi o teodisenin geçerli olması için yeterli sayılabilir.[118]

2.2. TEODİSE

Bir inancın epistemik olarak haklı çıkarımı, kişinin o inancı kabul etmesinin rasyonel temellerini ortaya koymak demektir. Bu anlamda, herhangi bir şeye dair olan inançlarımız, ancak haklı çıkarıldıkları sürece doğru olarak kabul edilebilecek ve bilgi değerini alacaklardır. Sözgelimi, eğer ben, masanın üzerinde bir elmanın olduğuna inanıyorsam, bu noktada söz konusu inancımın bazı kriterler yoluyla haklı çıkarılması, benim bu inancımı doğru kılacaktır. Eğer inançlarımızı haklı çıkarmak için objektif belli kriterler olmasaydı, insanoğlu belki de hiçbir şekilde gerçek anlamda bilgi sahibi olamayacaktı. Söz konusu olan bir Tanrı'nın varlığına inanmak olduğunda, Tanrı'ya inanmanın epistemik temellerinin ne olacağının felsefi açıdan

[118] Richard Swinburne, "Theodicy, Our Well-Being, and God's Rights", *International Journal for Philosophy of Religion*, 38, (1995), s. 76.

önemi ortadadır. Bu noktada teist bir kişiden beklenenin, Tanrı'ya dair olan inançlarını haklı çıkarmak ve bu anlamda rasyonel açıklama biçimleri geliştirmek olduğunu söyleyebiliriz. Bir teistin, eğer Tanrı'nın varlığına dair inançlarını haklı çıkarmak konusunda sorumluluğu varsa aynı şekilde Tanrı'nın varlığı aleyhindeki iddiaların yanlışlığına dair olan inançlarını da uygun bir şekilde haklı çıkarması gerekir.

Swinburne'e göre, bir teistin inancının haklı çıkarımının, hangi yollarla olacağı ile ilgili birbirinden farklı yaklaşımlar vardır. Bunlardan biri olan içselci *(internalist)* yaklaşıma göre, bir inancın haklı çıkarımı, konunun diğer içsel durumlarıyla doğru ilişkisinin kurulmasına ya da inancın kendi doğası ile ilgili şeylere bağlıdır. İkinci olarak, bir inancın temellendirilmesi ile ilgili dışsalcı *(externalist)* yaklaşıma göre ise bir inancın haklı çıkarımı, o inancın doğru yönde üretilmesi ya da kişiyi doğru inanca ulaştıracak süreç ile ilişkilidir. Bu noktada, Swinburne, bir inancın haklı çıkarımı ile ilgili içselci yaklaşımı benimsediğini belirtmiştir. Ona göre, bir inancın bu yaklaşımla haklı çıkarımı, o inancın ancak ve ancak konu ile ilgili diğer haklı çıkarılmış inançlar ya da temel inançlar yoluyla haklı çıkarımı anlamına gelir. Burada inançlarımızı haklı çıkarmak noktasında elzem olan temel inançlar, muhtemel doğruluklarını başka inançlardan ya da harici hiçbir şeyden almazlar. Temel inançlar, söz konusu muhtemel doğruluklarını yalnızca kendi içeriklerinden, diğer bir deyişle inançlarımıza konu olan algılardan almaktadırlar.[119] O halde, inançlarımızı üzerine bina edeceğimiz temel inançlarımızın başında algılarımız gelmektedir. Swinburne'e göre, aleyhinde bir sebep olmadığı sürece algıladığımız şeylere olan inançlarımız, hem bizdeki o şeylere inanma eğilimimize

[119] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 15-16.

hem de bilgiyi mümkün gören gerçekçi tutuma uygundur. Zira, eğer temel inançlarımız diğer inançlar yoluyla haklı çıkarıma muhtaç olsaydı, böyle bir durumda hiçbir inancımız gerçek anlamda haklı çıkarılamazdı.[120]

Swinburne'ün temel inançlar ve dolayısıyla bir inancın haklı çıkarılmasıyla ilgili düşünceleri onun epistemolojide kabul ettiği Safdillik Prensibi *(Principle of Credulity)* ile yakından ilgilidir. Bu prensibe göre, diğer şeyler eşit olmak koşuluyla, şeylerin bize göründüğü şekilde olduğuna inanmak oldukça rasyonel ve muhtemeldir.[121] Burada, 'görünmek' ile epistemik olarak şeylerin bizlere oldukları gibi göründüklerine dair başlangıçta olan eğilimimiz kastedilir ki bu durum rasyonel sezgilerimize uygun görünmektedir. Zira, herhangi bir şeyi algıladığımızda istemsiz olarak o şeyle ilgili algılarımızdan gelen inançlara sahip oluruz. Mesela, yolda bir araba ya da odamda bir masa olduğunu gördüğümde aksi yönde bir sebep olmadıkça bu algılarıma güvenirim. Swinburne'e göre, Safdillik Prensibi, inançlarımızın haklı çıkarımı için başlangıç noktası olmalıdır.[122]

Safdillik Prensibi yalnızca algılarımızla ilgili yargılara uygulanabilir değildir. Zira, bu prensip aynı zamanda matematik, ahlak ya da mantık ile ilgili yargılarımıza da pekâla uygulanabilir.[123] Bu nedenle, bir ateist dünyada algıladığı kötü durumlar nedeniyle Tanrı'nın bu kötü durumları meydana getirmesi ya da o durumlara izin vermesinin ahlakî olarak doğru olmayacağını ya da bu anlamda Tanrı'nın böyle bir şeye izin vermeye hakkının olmadığını düşünebilir. Yine, ateist bir kişi, kötülük ile ilgili yaptığı çıkarımlar doğrultusunda Tanrı'nın var olmadığına da inanabilir.

---

120 Swinburne, *a.g.e.*, s. 21.
121 Swinburne, *a.g.e.*, s. 20.
122 Swinburne, *a.g.e.*, s. 21.
123 Swinburne, *a.g.e.*, s. 22.

Swinburne, ateistin Tanrı'nın varlığı aleyhindeki bütün bu çıkarımlarını rasyonel bulur. Ona göre, böyle bir durumda, bir teiste düşen görev, ateistin iddiaları karşısında Tanrı'nın varlığı lehinde karşıt sebepler/açıklamalar getirmektir. Swinburne'e göre, kötülük argümanına karşı Tanrı'nın varlığı lehinde üç farklı yoldan açıklama getirilebilir. Buna göre, teist bir kişi kötülük argümanı karşısında, (a) Tanrı'nın varlığı lehinde pozitif kanıtlar getirebilir, (b) Tanrı'nın var olmadığı sonucunu veren argümanların yanlışlığına dair gerekçeler getirebilir, (c) Tanrı'nın kötülüğü meydana getirmesinin ya da kötülüğe izin vermesinin haklı gerekçelerini açıklayan bir teodise ortaya koyabilir.[124] Swinburne'ün bu açıklamaları, kötülük problemine karşı geliştirilecek açıklamaları yalnızca bir teodise ile sınırlı tutmadığını göstermektedir. Nihayetinde, bu problemle ilgili argümanların sonucu olarak Tanrı'nın var olmadığı iddia ediliyorsa, bir teist, Tanrı'nın varlığı lehindeki pozitif kanıtlar ile ateist iddiaları bertaraf edebilir. Bu anlamda, sözgelimi bir teodise ile ikna olmayan bir kişi, Tanrı'nın varlığı ile ilgili argümanlar ile kötülük argümanının sonucu konusunda şüpheye düşebilir.

Swinburne'e göre, 'teodise' Tanrı'ya dair haklı çıkarım anlamına gelir.[125] Teodisede bu durum, Tanrı'nın dünyada bulunan kötü durumları meydana getirmesinin ya da o durumlara izin vermesinin gerekçelerini vermek yoluyla gerçekleştirilir. Swinburne, ortaya koyduğu teodise ile Tanrı'nın kötülüğe izin vermesi ile ilgili mevcut *(actual)* gerekçeleri/sebepleri değil, mümkün *(possible)* gerekçeleri/sebepleri vermeye çalıştığını belirtmiştir. Swinburne bununla, Tanrı'yı motive etsin ya da etmesin Tanrı'nın bir takım kötü durumlara izin vermesinin

---

[124] Swinburne, *a.g.e.*, s. 23.

[125] Swinburne, burada teodiseyi tanımlarken 'justification of God' ifadesini kullanır ki bu tanımlama ateistlerin kötülük ile ilgili itirazlarını reddetmek amacıyla yapılan Tanrı'ya dair haklı çıkarımı ifade eder.

mümkün gerekçelerini açıklamayı kasteder.[126] O, bu haliyle, kendi teodisesinde amaçladığının, Plantinga'nın özgür irade savunmasında amaçladığına yakın olduğunu düşünür.[127] Zira, Plantinga'ya göre, teodise ve savunma ortaya koyan iki farklı teist; temelde Tanrı'nın varlığı ile kötülüğün varlığı arasında bir çelişkinin olmadığını ortaya koymaya çalışır. Fakat teodise ortaya koyan kişi, diğerinden farklı olarak Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin gerekçelerini pozitif olarak açıklamaya çalışır. Plantinga, kendi savunmasında yapmak istediği şeyin, Tanrı'nın kötülük ile ilgili gerekçelerini açıklamak yerine Tanrı'nın gerekçelerinin olabilirliğinin mümkün olduğunu göstermek olduğunu belirtir.[128] Bu nedenle Swinburne, teodisesinde tıpkı Plantinga'nın savunmasında yaptığı gibi, kötü durumların Tanrı'nın varlığı ile çelişmediğini göstermeye çalıştığını ve söz konusu olan çelişmezlik üzerinden Tanrı'nın belli kötülüklere izin vermesinin mümkün sebeplerini açıklamaya çalıştığını söyler. Swinburne'ün, teodisesini bu şekilde tanımlaması, onun teodisesini klasik anlamdaki teodise ile savunma arasında bir şey olarak nitelendirmesine sebep olmuştur.[129]

Aslında, Swinburne'ün teodisesinde yaptığı şey, Plantinga'nın özgür irade savunmasında yapmaya çalıştığı şeyden daha fazladır. Zira, Swinburne, teodisesinde yalnızca kötü durumların varlığı ile her şeye gücü yeten mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığının çelişmediğini göstermekle kalmamış, bu anlamda Tanrı'nın amaçladığı daha büyük iyi durumların neler olduğunu ve bu iyi amaçların/durumların ancak kötü durumlar yoluyla meydana geleceğini belirtmiştir. Diğer bir deyişle, Plantinga Tanrı'nın belli bir kötülüğe izin vermesinin mantıksal olarak mümkün olduğunu

126 Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 15.
127 Swinburne, *a.g.e.*, s. 15, dipnot 8.
128 Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 28.
129 Gale, "Swinburne on Providence", s. 212.

göstermekle yetinirken, Swinburne, Tanrı'nın o kötülüğe izin vermesi ile ilgili gerekçelerin mümkün ve gösterilebilir olduğunu iddia etmiştir.[130]

Swinburne teodisesinin temelini, daha büyük iyi savunması olarak adlandıracağımız yaklaşım oluşturmaktadır.[131] Daha önce belirttiğimiz üzere, bu yaklaşımın açılımı, onun kötülük argümanı karşısında geliştirdiği formülasyonda ifadesini bulmaktadır. Buna göre:

> Tanrı, kötü durum E'nin meydana gelmesine ancak ve ancak şu durumlarda izin verir:
>
> (a) Tanrı'nın E'nin meydana gelmesine izin vermeye hakkı vardır.
>
> (b) Tanrı'nın iyi durum olan G için, kötü durum E'ye izin vermesi, ahlakî olarak kabul edilebilir bir şekilde mantıksal olarak zorunludur.
>
> (c) Tanrı, G'yi meydana getirmek için mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilir.
>
> (d) E'ye izin vermesinin beklenen eylemsel değeri, (c)'de verilene göre, pozitiftir.[132]

Bu yaklaşıma göre, Swinburne teodisesinin merkezinde yer alan düşünceyi şu şekilde özetleyebiliriz: "İyi amaçlar dünyadaki kötülük olmadan ya da diğer bir deyişle o iyi amaçlar bir süreliğine ertelenmeden elde edilemez."[133] Swinburne, bu iddiasını kanıtlamak için ilk olarak, Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarını açıklamaya çalışır. Sonrasında, ahlakî kötülük ve doğal kötülük yoluyla Tanrı'nın bu iyi amaçlarının nasıl gerçekleştiğini göstermeye çalışır. Bununla birlikte, Swinburne teodisesinin iki önemli noktası vardır. İlk olarak, insanın yaratıcısı olarak Tanrı'nın

---

[130] Gale, *a.g.m.*, s. 212.
[131] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 23.
[132] Swinburne, *a.g.e.*, s. 14.
[133] Swinburne, *a.g.e.*, s. x.

insanın üzerinde belli hakları vardır. Bu nedenle, Tanrı'nın bazı iyi amaçları gerçekleştirmek için bazı kötü durumlara izin vermesi ahlakî olarak kabul edilebilirdir. İkinci olarak, tek tek bireylerin hayatında iyi durumlar kötü durumları aşmaktadır. Zira, ancak böyle olduğu taktirde, Tanrı'nın onca kötü duruma izin vermesi haklı olarak görülebilir.

2.2.1. TANRI'NIN YARATMADAKİ İYİ AMAÇLARI

Swinburne'ün Tanrı'nın eylemlerine dair kabulüne göre, mutlak iyi bir Tanrı, her zaman iyi bir eylemde bulur; hiçbir zaman kötü bir eylemde bulunmaz. O, Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarına dair beş başlığı ön plana çıkarmıştır. Bunlar; güzellik, düşünce, hissetme, eylem ve ibadete dair iyi amaçlardır. Düşünür, bu iyi amaçların ne anlama geldiği üzerinden Tanrı'nın yaratma eylemine dair bir betimleme sunmaya çalışır. Bu bölümde, dünyadaki kötü durumlardan bağımsız olarak, Tanrı'nın söz konusu iyi amaçlarının ne olduğuna bakacağız.

İlk olarak, Swinburne, yaratılışta gözlemlediğimiz güzelliğin Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarından biri olduğunu belirtir. Söz konusu olan yaratılıştaki güzellik olduğunda, bunun ne anlama geldiği ile ilgili çeşitli açılardan pek çok açıklama getirmek mümkündür. Bu noktada Swinburne, özellikle güzelliğin iyi olarak nitelendirilmesinin ne anlama geldiği üzerinde durmuştur. Yaratılan şeyleri düşündüğümüzde, var olan her şey kendinde bir değere sahiptir ve var olmaları onların bizatihi *(intrinsically)* iyi olduğunu göstermektedir. Bu noktada, taş ya da tahta çubuk gibi cansız varlıklardan, bilinç sahibi canlı varlıklara kadar her şey, var olmaları nedeniyle bizatihi iyidir.[134] Peki yaratılan bu varlıklar, Tanrı onları yarattığı

[134] Swinburne, *a.g.e.*, s. 51.

için mi iyidir, yoksa bizatihi iyi oldukları için mi yaratılmıştır? Bu kadim soru ile ilgili bazı düşünürler, yaratılan şeylerin iyi olmasının sebebinin, Tanrı tarafından yaratılmış olmalarından kaynaklandığını söylemişlerdir. Swinburne ise bu konuda farklı düşünmektedir. Ona göre, Tanrı, mesela taşları başka gerekçeler nedeniyle, diğer bir deyişle bizatihi olarak iyi olduğu için yaratmıştır.[135] Ona göre, eğer Tanrı iyi amaçlarla eylemde bulunuyorsa, bir şeyi ancak o şey iyi olduğu için yani Tanrı'nın iyi amacına hizmet ettiği için yaratır.

Bu noktada, Swinburne'ün var olan şeylerin Tanrı'nın yaratmasından bağımsız olarak bizatihi iyi olmasının ne anlama geldiği ile ilgili görüşleri pek açık görünmemektedir. Zira, eğer var olan şeyler Tanrı yarattığı için değil de başka gerekçeler nedeniyle bizatihi iyi ise, varlıkların bu iyiliklerinin Tanrı'dan bağımsız olmasının ne anlama geldiği açıklanmaya muhtaçtır. Bu noktada, varlıkların bizatihi sahip oldukları iyiliğin kaynağının ya da sebebinin ne olduğu sorusu akla gelebilir. Fakat Swinburne, bu soruya cevap olabilecek herhangi bir açıklama yapmamaktadır. Bu nedenle, Tanrı'nın var olan şeyleri bizatihi iyi olduğu için yaratması ile ilgili söylemleri izaha muhtaç görünür.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın yaratmasına dair daha iyi olan şey, iyi amaçlarla yarattığı şeyleri birbirleriyle güzel yönde ayarlamasıdır. Buna göre, iyi amaçlarla yaratılan şeylerin uyumlu bir bütün oluşturması güzel bir şeydir ve gözlemlediğimiz dünya bu uyumun en güzel örneklerinden birisidir.[136] O halde, Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarından olan güzellik, var olan şeylerin iyi olmasından ve o şeylerin birbirleriyle uyumlu bir bütün oluşturmasından gelmektedir.

---

[135] Swinburne, *a.g.e.*, s. 52.
[136] Swinburne, *a.g.e.*, s. 51.

Peki, var olmayan şeyler için ne söyleyebiliriz? Swinburne'e göre, var olmamak kötü bir durum değildir. Ona göre, var olmamak yalnızca, iyiliğin yokluğudur. Eğer var olmamak, kötülük olsaydı, Tanrı'nın yaratacağı her bir dünya sahip olmadığı ya da var olmayan şeyler yüzünden oldukça kötü bir dünya olurdu. Onun bu düşüncesi, daha önce belirttiğimiz üzere, kötülüğün iyiliğin yokluğu olduğunu savunan görüşü reddetmesi ile uyumlu görünür. Swinburne, çirkinlik ile ilgili de benzer bir kanıya sahiptir; çirkinlik de güzelliğin yokluğundan başka bir şey değildir.[137] Söz konusu güzellik ve çirkinlik olduğunda bu konuların derin estetik tartışmaları barındırdığını söyleyebiliriz. Burada, Swinburne, bu konuyu Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçları üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır. Swinburne, güzelliği iyilikle birlikte tanımlama yoluna gitmiştir. Çirkinliği de güzelliğin yokluğu olarak tanımlamıştır.

Swinburne, güzellikten sonra Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçları arasında düşünce ve hissetmeyi zikreder. Burada, düşünce ve hissetmeye ait olan bütün yapılar canlı varlıkların zihinsel faaliyetlerini temsil etmektedir. Ona göre, Tanrı'nın cansız varlıklarla ilgili yaratmasındaki iyi durumlar bir yana, hayvanlar ve insanlar gibi canlı varlıkların zihinsel hayatlarının olması da iyi bir şeydir. Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçları sayesinde bu canlı varlıklar, düşünebilme ve hissedebilmenin sonuçları olarak iyi şeyler olan inanç, arzu, algı, duygu ve amaçlara sahip olabilmektedir.[138]

Swinburne'e göre, insanların sahip olduğu inançlar insanın seçimine bağlı olmadan kendisini içinde bulduğu zihinsel süreçlerdir. İnançlarımız, dünyanın nasıl

---

[137] Swinburne, *a.g.e.*, s. 52-53.
[138] Swinburne, *a.g.e.*, s. 54.

olduğu ile ilgili görüşlerimizdir. Ona göre, inançlarımız irademizle değiştirebileceğimiz şeyler değildir. Eğer inançlarımızı irademizle seçebilseydik, inançlarımızı haklı çıkaracak bir kriterimiz olamazdı. Bu anlamda, inançlarımız irademizden bağımsız olarak şeylerin nasıl olduğu ile şekillenmektedir. Bir insanın inanç sahibi olması iyi bir şey olarak görülebilirse de doğru inanç sahibi olması daha iyi bir şey olarak görülmelidir. Doğru inançlar bizatihi iyidir. Bu anlamda, kendimiz, dış dünya ve ahlakî konularla ilgili doğru inançlara sahip olmak iyi bir şeydir. [139]

Genel bir kabule göre, haklı çıkarılmış doğru inanç bilgi değerini alır. Swinburne'e göre de doğru inançların haklı çıkarılması ve bu anlamda doğru kriterlerin belirlenmesi önemlidir. Zira, doğru inançlar eylemlerimizi yönlendirmeleri nedeniyle önemlidirler. İnançlarımızla ilgili çeşitli haklı çıkarım yöntemleri vardır. Mesela Swinburne, daha önce belirttiğimiz üzere, inancın haklı çıkarımı ile ilgili içselci yaklaşımı daha sağlam bulur. Buna göre, bir inanç konu ile ilgili diğer inançlar ile destekleniyor ya da tecrübeyi temel alıyorsa bilgi olma yolunda sağlam bir gerekçeye sahiptir.[140] Sonuçta, insanların doğru inanca sahip olması ve bu anlamda bu inançlarını çeşitli yöntemlerle haklı çıkarılabilmesi, Tanrı'nın yaratmasındaki iyi durumlardan sadece birisidir.

Swinburne'e göre, arzu ya da istek ise failin bir eylemi yapmak ile ilgili ya da eylemden bağımsız olarak kendisini istemsiz olarak içinde bulduğu durumlardır. Ona göre, arzular, duyusal durumları içeren zihinsel süreçlerle, bedensel süreçlerle ya da failden uzaktaki dünya ilgili olabilir. Bu anlamda, doğru inançlara dayanan arzuların yerine getirilmesi iyi bir şeydir. Yanlış inançlara dayanan arzuların yerine getirilmesi

---

[139] Swinburne, *a.g.e.*, s. 55.
[140] Swinburne, *a.g.e.*, s. 57-58.

ise kötü bir şeydir. Mesela, eğer bir baba işsiz olan oğlunun çok başarılı bir iş adamı olmasını arzuluyorsa, babanın bu arzusu, oğlu ile ilgili yanlış bir inanca dayandığı için iyi bir şey değildir. Yine, iyi isteklerin yerine getirilmesi iyi bir şey; kötü isteklerin yerine getirilmesi ise kötü bir şeydir. Mesela, eğer ben Amerika'da yaşayan biri olarak, Amerikan başkanı olmak istiyorsam, bu arzumun yerine gelmesi iyi bir şeydir. Zira, söz konusu isteğimde kötü bir şey yoktur.[141] Yine, kendimizle alakası olmayan iyi bir şeyin arzulanmaması kötü bir şey değildir; fakat istememiz gereken iyi bir şeyi istemememiz kötü bir şeydir. Mesela, daha önce hiç tanımadığım bir insanın zengin olmasını istemiyorsam bu durum kötü bir şey değildir. Yine, iyi bir insan olmayı istiyorsam bu elbette ki iyi bir şeydir; fakat iyi bir insan olmayı istememek de kötü bir durum olarak görülmelidir. [142]

Arzuların yerine getirilmesi hazzın oluşmasına neden olur. Bu anlamda iyi arzuların gerçekleşmesi ile ortaya çıkan hazzı iyi bir şey olarak tanımlayabiliriz. Swinburne göre, hazzın en basit şekli duyusal hazdır. Mesela, boğazımızda hissettiğimiz sıcaklık, bu türden bir hazdır. Yine memnuniyet veren durumlar, hazzın bir çeşidi olarak görülebilir. Memnuniyet vermeyen durumlar ise her zaman acı olarak tanımlanamaz. Mesela, mide bulantısı, memnuniyet vermeyen bir duygudur; fakat acı değildir. Memnuniyet vermeyen şeylere ve acıya maruz kalmak kötü bir şeydir.[143]

Swinburne'e göre, doğru inançlara dayanan iyi arzuların yerine getirilmesinin iyi bir şey olduğunu gördük. Yazarın verdiği örnek üzerinden tekrar düşünecek olursak, eğer ben Amerikan vatandaşı olarak, Amerikan başkanı olmak istiyorsam,

---

[141] Swinburne, *a.g.e.*, s. 67-70.
[142] Swinburne, *a.g.e.*, s. 73.
[143] Swinburne, *a.g.e.*, s. 68.

bu arzumun gerçekleşmesi iyi bir şeydir. Öncelikle, Swinburne tarafından, genel anlamda Tanrı'nın yarattığı dünyada, canlı varlıkların bir şeyleri arzuluyor olmasının ve bu arzularının gerçekleşebilmesinin iyi bir durum olarak görülmesi anlamlı olarak görülebilir. Zira, arzu ya da istekler canlı varlıkların hayatlarını devam ettirmeleri ve çeşitli eylemlerde bulunabilmeleri için elzem görünüyor. Fakat söz konusu, dünyaya ait olumsal özellikler olduğunda, insanın böyle bir dünyada arzuladığı her şeyin gerçekleşmesinin iyi olacağını söylemek ve bu anlamda bir genellemeye gitmek mümkün görünmüyor. Bu noktada, mesela insanın herhangi bir makamı arzulaması, o şey gerçekleştikten sonra o insanın nasıl hissedeceği ya da o arzunun sonuçlarının neler olacağı ile ilgili bize bir bilgi vermez. Bu anlamda kişi, Amerikan başkanı olduktan sonra, yani o arzusu gerçekleştikten sonra, mesela, daha mutsuz bir insana dönüşebilir ve bu durumun kendisi için iyi bir şey olmadığını düşünebilir. Sonuçta, arzularımız, henüz gerçekleşmeyen şeyler üzerine, kendimizi içinde bulduğumuz durumlardır. Burada, Amerikan başkanı olmayı arzulamanın, acıktığımız için yemek yemeyi arzulamaktan daha farklı bir şey olduğu aşikârdır. Zira birincisi, daha karmaşık durumları içerirken, yemek yeme arzusu daha basit bir içeriğe sahiptir. Bu durumda, Amerikan başkanı olmayı istemek çeşitli doğru inançlara dayanarak arzulansa bile bu arzu gerçekleştiğinde ne olacağı ile ilgili hala bir belirsizlik vardır. Bu belirsizliğin, insanın konu ile ilgili bilgi eksikliğinden kaynaklandığını düşünebiliriz. Bu noktada, özellikle insanın dünyadaki olumsal durumlara dair sınırlı bilgiye sahip olması, onun arzuladığı şeylerin gerçekleşmesinin her zaman iyi olamayacağını gösterebilir. Bu nedenle, Swinburne'ün insanın doğru inançlara dayanan arzularının gerçekleşmesinin iyi olacağı ile ilgili genellemesi sıkıntılı görülebilir.

Tanrı'nın yarattıklarına bahşettiği bir diğer özellik, varlıkların çeşitli derecelerde eylemlerde bulunabilmesidir. Swinburne'e göre, eylemde bulunabilmenin ortaya çıkardığı iyi durumlar ve güzellikler, Tanrı'nın yaratılışta amaçladığı iyi şeylerden birisidir. Ona göre, eylemde bulunmak iki şekilde olur. Birincisi, bir şeye kendiliğinden sebep olmak şeklindedir ki bu, bir tohumun yeni bir bitki meydana getirmesinde olduğu gibi iradesiz meydana gelir. İkinci olarak ise eylem, iradî/kastî olarak bir eylemi meydana getirmek şeklinde meydana gelir. Swinburne'e göre, dünyada bu iki türden eylemin gerçekleşebilmesi ve bu eylemlerin yarattığı sonuçların hem fail hem de dünyadaki diğer pek çok varlık açısından iyi olması, Tanrı'nın eylemler yoluyla bize bahşettiği iyi durumlar olarak görülebilir.[144]

Swinburne'e göre, dünyada asıl olarak iyi ve değerli olan insana ait olan kastî eylemlerdir. Daha önce bu eylemlerin nesnel iyi ve kötü olarak değerlendirilebileceğinden bahsetmiştik. Failin kastî eylemlerde bulunabilmesinin kendi başına iyi olması bir tarafa, bir failin nesnel iyi bir eylemde bulunabilmesi daha iyi bir şeydir. Yine, öznel iyi bir eylem, yine eylemde bulunmanın iyiliğinin ifadelerinden birisidir. Zira, öznel iyi bir eylemde, eylemin sonucu başarısız olsa da içinde iyi amaçlar/niyetler taşıdığı için fail açısından iyi ve değerli bir eylemdir. Mesela, yoksul insanlara yardım etmeye çalışmak, sonuçta başarısız olunsa da eylem yoluyla fail için iyi bir durum meydana getirebilir. Ayrıca, insanın iyi niyetlerle yaptığı eylemlerdeki başarısızlıklar, başka türlü iyi durumların meydana gelmesine de sebep olabilir. Mesela, bir insanın hayatını kurtarmaya çalışıp başarısız olursak, bu eylemimizin sonucu başarısız olsa da sonraki durumlarda insan hayatını kurtarmak için belli tekniklerin gelişmesine sebep olabileceği için, böyle bir eylem

---

[144] Swinburne, *a.g.e.*, s. 82.

iyi durumların ortaya çıkmasına neden olabilir. Sonuçta, sonucu başarılı olan nesnel iyi bir eylem, eylemlerin bu dünyadaki iyiliğinin ortaya çıkması açısından en ideal olanıdır.[145]

Swinburne'e göre, hem iradî olmayan eylemlerin hem de yaptığımız iradî eylemlerin dünyayı etkileyebilmesi eylem ile birlikte gelen Tanrı'nın iyi amaçlarından birisidir. Bu noktada, kastî eylemlerimiz ile dünyada var olan şeyleri etkileyebilmemiz oldukça önemlidir. İnsanın iyi eylemleri sonuç olarak iyi etkiye, kötü eylemleri ise sonuç olarak kötü etkiye sahiptir.[146] Eylemlerdeki bu etki, kötülük probleminin merkezinde yer alan ahlakî kötülük problemi ile ilgilidir ki bu konuya sonraki başlıkta ayrıntısıyla bakılacaktır. Şimdilik yalnızca, Tanrı'nın insana bahşettiği özgür eylemlerde bulunabilme durumunun iyiliği ve değeri üzerinde durmakla yetiniyoruz.

İnsan özgür iradesi ile yapacağı eylemler yoluyla, dünyamızda ve belki evrende var olan şeyleri değiştirme, yönlendirme ya da onlara biçim verme fırsatına sahip olur. Kastî eylemlerimiz ile gelen bir diğer iyi durum, insanın dünyada sorumluluk sahibi olmasıdır. İnsanın yaptığı eylemler, ona eylem ve sonuçları ile ilgili belli sorumluluklar yükler ki insanın dünyayı değiştirebilmesinin bir diğer anlamı da onun dünyadaki durumlar ve değişimler ile ilgili sorumlu olmasıdır.[147] Yine insanın kastî eylemlerde bulunabilmesi, kastî iyi eylemler yoluyla hem hayvanlar hem de insanlar için faydalı olabilmesinin yolunu açar. Mesela, bir insana ya da hayvana yardım etmek ya da insanlık için yararlı işler yapmak, insanın kastî

[145] Swinburne, *a.g.e.*, s. 83.
[146] Swinburne, *a.g.e.*, s. 83.
[147] Swinburne, *a.g.e.*, s. 84-85.

eylemler yoluyla elde edebileceği faydalı olmanın iyiliğine verilecek örneklerdendir.[148]

Sonuçta, bazı varlıkların eylemde bulunabiliyor olması iyi bir durum olarak, Tanrı'nın iyi amaçlarından birisidir. Bu noktada, insanın iradî eylemlerde bulunabilmesi ve bu eylemleri ile kendini, dünyayı ve diğer insanları etkileyip değiştirebilmesi iyi bir şeydir. İnsanın eylemlerindeki bu etki, insana hem eylemleri ile ilgili sorumluluk yüklemekte hem de iyi eylemleri vasıtasıyla hayvanlara ve insanlara faydalı olmanın fırsatını vermektedir.

Buraya kadar anlatılan Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçları, bir Tanrı olsun ya da olmasın iyi bir durum olarak görülebilecek şeylerdir. Fakat, Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarından olan, Tanrı'ya ibadet etme konusu, yalnızca Tanrı'nın varlığını kabul ettiğinizde anlamlı olabilecek iyi bir durumdur. Swinburne'e göre, iyi bir Tanrı, hem kendi hem de yarattıklarının iyiliği için, yarattıklarının kendisiyle iletişimde olmasını isteyecektir. Bu anlamda, yarattıklarının kendisini bilmelerini ve sevmelerini, kendisiyle iletişimde olmalarını isteyecektir ki bütün bunlar Tanrı'nın ibadet yoluyla gerçekleştirmek istediği iyi amaçlarındandır.[149]

İnsanın kendisine ve evrene dair bilgi sahibi olması ve bu bilgisi ve iradesi ile Tanrı'ya ve yaratılanlara karşı iyi davranması iyi bir şeydir. İnsan, sahip olduğu bu bilgiler sayesinde kendisine pek çok nimet bahşeden Tanrı'ya ve yaratılanlara karşı görevlerinin ne olduğunu bilip onları yerine getirebilir. Ona göre, yaratılanlara karşı görevlerimizi yerine getirmemiz ve iyi davranmamız, aynı zamanda Tanrı'ya karşı iyi davranmak olarak görülebilir. Aynı şekilde, insanın yaratılanlara karşı bir kötülük

[148] Swinburne, *a.g.e.*, s. 101-102.
[149] Swinburne, *a.g.e.*, s. 111.

işlemesi, Tanrı'ya karşı yapılmış kötü bir davranış olarak görülmelidir. Tanrı'ya karşı yapılmış bütün kötü ya da yanlış davranışlar günah olarak nitelendirildiğinden, yaratılanlara karşı yapılmış bütün kötü davranışlar da günah olarak nitelendirilmelidir.[150] Bu nedenle, bu dünyadaki gerek iyi davranışlarımız gerekse de kötü davranışlarımız Tanrı ile iletişimimizin farklı ifadeleri olarak görülmelidir ki özellikle iyi davranışlarımız Tanrı ile kurulan bağın en güzel ifadeleridir. Zira, işlediğimiz günahlar bizi Tanrı'dan uzaklaştırıp onunla bağımızı koparacak davranışlar olacaktır.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın insandan beklediği ilk şey, insanın O'nun varlığı hakkında bilgi sahibi olmasıdır. İnsanlar, Tanrı'yı elbette doğrudan tecrübe edemez; çünkü O, fiziksel bir varlık değildir. Fakat, insan evrenin sahip olduğu özellikler yoluyla, kendisini Tanrı'ya ulaştıracak argümanlara sahip olabilir.[151] Tanrı'nın varlığı lehindeki argümanlar yoluyla, kat'i bir kesinlik olmasa da Tanrı'nın varlığı ile ilgili güçlü gerekçelere sahip olabiliriz.

Tanrı'nın varlığı ile ilgili bilgi sahibi olduktan sonra atılacak ikinci adım, Tanrı ile iletişime geçmenin yollarını aramaktır. Tanrı da yaratıcımız olarak bizimle iletişimde olmak ister ki bu iletişim Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarından birisi olarak görülebilir. Swinburne, Tanrı ve insanın ilişkisine dair yaptığı açıklamalarda genellikle ebeveyn-çocuk analojisini kullanır. Bu noktada, nasıl ki iyi bir ebeveyn, çocuğunun her türlü ihtiyacı ile ilgilenip onunla iletişimde olmak isterse, varlığımızın nihai kaynağı olan Tanrı da insanlar tarafından tanınmak ve onlarla iletişimde olmak

---

[150] Swinburne, *a.g.e.*, s. 112.
[151] Swinburne, *a.g.e.*, s. 113.

ister. Tanrı ile kurulacak her türlü bağ, Tanrı'nın bu dünyayı ve insanı yaratmasındaki iyi amaçlarından birisi olarak görülmelidir.[152]

Tanrı ile iletişimin en belirgin yollarından birisi dua etmektir. Tanrı'nın iyiliği gereği iyi durumlar için yapılacak dualara karşılık vereceğini, kötü durumlar için yapılan dualara karşılık vermeyeceğini düşünmemiz gerekir. Swinburne'e göre, Tanrı'nın iyi olması, onun yapılan her duaya karşılık vereceği ve yerine getireceği anlamına gelmez. Söz konusu olan Tanrı'nın iyi dualara karşılık vermesi olduğunda bununla ilgili hangi kuralların işlediğini tespit etmek zor görünür. Fakat, Tanrı'nın dualara karşılık vermesi ve bu anlamda insan hayatı ile ilgili durumları değiştirmesinin mantıksal olarak mümkün olduğu düşünülebilir. Tanrı'nın özellikle, bazı zor durumlarda, hastalıkların iyileşmesi gibi, dualara karşılık verdiğini tecrübe edebiliriz. Fakat bu noktada, Tanrı'nın neye göre ya da hangi durumlarda dualara karşılık verip olaylara müdahale ettiğini bilmek zordur.[153]

Swinburne'e göre, Tanrı'nın dua yoluyla insan hayatına müdahale etmesi inayet *(providence)* kavramıyla yakından ilişkilidir. Teizme göre, Tanrı'nın bütün yarattıklarının ihtiyaçlarını görüp onları temin etmesi Tanrı'nın inayetinin bir sonucudur. Bu anlamda, Tanrı'nın bütün yarattıkları ya da bütün insanlar ile ilgili iyi amaçları genel inayet olarak isimlendirilirken, tek tek bireyleri hedef alan -sözgelimi benimle ya da bir başkasıyla ilgili olarak- iyi amaçları da özel inayet olarak isimlendirilir.[154] Burada, bu bölümde saydığımız bilgi, iyi arzular, eylemler vs. Tanrı'nın yarattıkları için belirlediği iyi amaçlar olarak O'nun genel inayetinin bir sonucudur. Tanrı'nın tek tek insanların dualarına karşılık vermesi ise O'nun özel

---

[152] Swinburne, *a.g.e.*, s. 113-115.
[153] Swinburne, *a.g.e.*, s. 115.
[154] Swinburne, *a.g.e.*, s. x.

inayetinin bir sonucudur. Swinburne'e göre, Tanrı'nın genel ve özel inayeti, O'nun zaman zaman doğa yasalarına müdahale etmesine neden olur. Söz konusu bu müdahalenin nasıl gerçekleştiği olduğunda, Swinburne, ihtimaliyet içeren, diğer bir deyişle deterministik karakterden uzak olan doğa yasalarının bu müdahaleyi mümkün kıldığını düşünür. Ona göre, Tanrı'nın bu müdahaleyi nasıl gerçekleştirdiğinin bilinebilmesi için, doğa yasalarının ve müdahaleden önceki fiziksel koşulların iyi bilinmesi gerekir. Tanrı'nın doğa yasalarına müdahalesi dini öneme sahip mucizelerin nasıl olduğu ile ilgili olduğu kadar bireylerin duaları ile ilgili de olabilir. Söz konusu, genel olarak zenginlik, sağlık, başarı gibi insan hayatıyla ilgili bazı durumlar olduğunda, hangi durumun neye sebep olduğunu bilmek her zaman çok mümkün olmayabilir. Bu noktada, dua yoluyla Tanrı'nın müdahalesi ile neyin değişip değişmediğini de tespit etmek zordur. Çünkü bu noktada da hangi yasaların işlediğini bilmek her zaman mümkün görünmez.[155] Fakat, Swinburne'e göre, Tanrı'nın doğa yasalarına müdahale etmesi mümkün olduğu için O'nun dualara karşılık vereceğini düşünmek de pekala mümkündür. Burada bu müdahalenin mümkün olması, Swinburne açısından yeterli bir açıklama olarak görülür. Nihayetinde, ona göre, Tanrı'nın insanlara dua yoluyla yardım etmesi, onlarla iletişimde bulunması ve bu yolla bazı şeyleri değiştirmesi iyi bir durum olarak Tanrı'nın yaratılıştaki iyi amaçlarından birisidir.

2.2.2. ZORUNLU KÖTÜLÜKLER VE İYİLİKLER

2.2.2.1. Ahlakî Kötülük: Özgür İrade ve Sorumluluk

Swinburne'ün teodisesinin temelinde Tanrı bazı iyi amaçlarını ya da iyi durumları bazı kötü durumlara izin vermeden gerçekleştiremeyeceği düşüncesi yer

[155] Swinburne, *a.g.e.*, s. 116-117.

alır. Söz konusu olan ahlakî kötülük olduğunda da Tanrı, ahlakî kötülük olmadan bilgi, düşünce, hissetme, arzular ve daha başka iyi durumları ve bunlar yoluyla ortaya çıkacak olan başka iyi durumları meydana getiremez. Swinburne'e göre, bu iyi durumlar ancak yine kendisini daha büyük iyi olarak görebileceğimiz özgür irade yoluyla gerçekleşir ki Tanrı, ahlakî kötülüğe izin vermeden insanı gerçek anlamda özgür irade sahibi kılamaz.[156]

Swinburne'ün teodisenin merkezinde özgür irade savunmasının olduğunu söyleyebiliriz.[157] Zira, ona göre, Tanrı'nın yaratmadaki amaçladığı pek çok iyi durum insanın sahip olduğu özgür irade yoluyla gerçekleşebilir. Ahlakî kötülük kadar doğal kötülüğün çeşitli türleri de özgür irade savunması yoluyla açıklanabilir. Bu anlamda, insanın sahip olduğu özgür irade yoluyla Tanrı'nın amaçladığı iyi durumları gerçekleştirebilmesi için hem ahlakî kötülüğün hem de doğal kötülüğün oluşmasına izin vermesi zorunludur. Biz bu başlıkta yalnızca, özgür irade savunusunu ahlakî kötülük açısından değerlendirmeye çalışacağız. Daha sonra da bu savunmanın doğal kötülüğü gerekçelendirmek noktasındaki rolü ele alınacaktır.

Ahlakî kötülük karşısında geliştirilecek bir özgür irade savunması, temelde Tanrı'nın eylemleri de dahil her türlü eylemin mantıksal imkânı ile ilgilidir. Peki, özellikle iyi durumları meydana getiren eylemleri düşündüğümüzde bu eylemlerle ilgili mantıksal sınırlar nasıl çizilmektedir? Swinburne'e göre, ilk olarak, iki farklı iyi durumun aynı anda olmasının mantıksal olarak birbiriyle uyumlu *(compatible)* olmadığı durumlar vardır. Mesela, x'in y ile evlenmesi iyidir ve yine x'in z ile evlenmesi de iyidir. Fakat, x, y ile evliyken z ile evlenemez ya da z ile evliyken y ile

[156] Swinburne, *a.g.e.*, s. 127.
[157] Gale, "Swinburne on Providence", s. 212.

evlenemez. Dolayısıyla, burada bu iki iyi durumun aynı anda olması mantıksal olarak mümkün değildir. İkinci olarak, bazı iyi durumların, kötü bir durumun yokluğu ile uyumlu olmadığı durumlar vardır. Diğer bir deyişle, bazı iyi durumların, bazı kötü durumların varlığı ile gerçekleştiği durumlar vardır. Mesela, birbiriyle maç yapan iki takımı düşünelim. Böyle bir durumda, iki takım da kazanmak isteyecektir ve birisi kazanınca diğeri üzülecektir. Takımlardan birinin kazanması iyiyken karşı takımın kaybetmesi kötü bir durum olacaktır. Bu noktada iki takımın birden kazanması mantıksal olarak mümkün olmadığından, takımlardan birinin kaybetmesi, karşı takımın kazanması için mantıksal olarak zorunlu olacaktır. Üçüncü olarak, bazı eylemler, mantıksal imkânsız bir durumu içermekten başka sebepler nedeniyle mantıksal olarak imkânsız olabilir. Sözgelimi, bir şeyin sebepsiz meydana gelmesi mantıksal olarak imkânsız değildir. Fakat bir kişinin sebepsiz bir durum meydana getirmesi mantıksal olarak imkânsızdır. Burada Swinburne'ün dikkat çektiği bütün imkânsız eylemler, yapılması çok zor olan eylemler değildir. Aksine bu eylemlerden her biri, eylemi gerçekleştirmeye imkân verecek mantıksal bir zeminden yoksundurlar. [158]

Swinburne'ün eylemlerin doğasına dair yaptığı bu açıklamalar Tanrı'nın eylemleri için de geçerlidir. Bu nedenle Tanrı'nın eylemleri de mantıksal kurallarla sınırlanmıştır. Buna göre, (a) Tanrı, bazı iyi durumları bazı diğer iyi durumlarla aynı anda meydana getiremez, (b) Tanrı, bazı iyi durumları bazı kötü durumlar olmadan meydana getiremez ya da buna izin veremez. Burada özellikle (b)'yi

[158] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil,* s. 125-126.

düşündüğümüzde Tanrı'nın ahlakî kötülüğe izin vermeden insana iyi bir şey olan özgür iradeyi vermesi mantıksal olarak mümkün değildir.[159]

İnsanın gerçekten bir özgür iradeye sahip olup olmadığı tartışmalı bir konudur. Swinburne, insanın özgür iradeye sahip olduğunu, çünkü seçimlerimizle ilgili olarak onların büyük ölçüde kendi tercihlerimizin bir sonucu olduğunu düşündüğümüzü varsayar. Bu anlamda insanın özgür tercihlerde bulunduğuna inanmak konusunda sezgisel bir eğilimimizden de bahsedebiliriz. Ayrıca, irademizle ilişkili olan algı, düşünce, istek ve algılarımızın olduğu zihinsel hayatımızla ilgili kurallar, fiziksel dünyadaki kurallardan oldukça farklıdır. Bu nedenle, insanın özgür seçimler yapabilmesini engelleyen doğadakine benzer bir determinizmden bahsetmek doğru değildir.[160] Bütün bunlar, Swinburne'e göre, insanın özgür irade sahibi olmasının yadsınamayacak bir gerçek olduğunu göstermektedir. Böyle bir kabulden sonra yapılması gereken, insanın sahip olduğu bu özgür iradenin ne anlama geldiğinin açıklanması olacaktır. İnsanın nasıl bir özgür iradeye sahip olduğuna ilişkin iki temel görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki olan özgürlükçü *(libertarian)* özgür irade anlayışına göre, failin iradî eylemi tümüyle fail dışında başka hiçbir şey tarafından nedenlenmemiş olmalıdır. Buna göre, failin eylemi, doğa yasaları yoluyla olan doğal nedenler veya Tanrı gibi doğal düzenin dışında hareket edebilen bir fail tarafından değil yalnızca o eylemi yapmak ya da yapmamak seçenekleri ile karşı karşıya kalan failin kendisi tarafından nedenlenmiş olmak durumundadır. İkinci olarak, bağdaşmacı *(compatibilist)* yaklaşıma göre ise insanın istek ya da değerler

[159] Swinburne, *a.g.e.*, s. 126-127.
[160] Swinburne, *a.g.e.*, s. 105.

tarafından nedenlenen yapmayı istediği eylemleri, herhangi bir psikolojik veya fiziksel bir baskı sonucu meydana gelmez ve insan o eylemi yapar.[161]

Swinburne'e göre insan, özgürlükçü anlamda bir özgür iradeye sahip olmalıdır. Dahası, bizler ancak özgürlükçü anlamda bir özgür irade anlayışı ile Tanrı'nın ahlakî kötülüğe izin vermesinin makul gerekçelerini ortaya koyabiliriz.[162] Zira, bağdaşmacı özgür irade anlayışı, Tanrı ya da başka nedenler tarafından eyleme ait isteklerin ve değerlerin nedenlenmesi yoluyla insanın eylemlerinin gerçekleşmesine imkân tanır. Oysa, özgürlükçü özgür irade anlayışı, Tanrı dahil hiçbir şeyin, insanın eylemlerindeki seçimlerini etkileyemeyeceğini savunur. Swinburne'e göre, bağdaşmacı özgür irade anlayışı insanın eylemlerinin bazı durumlarda Tanrı tarafından nedenlenebilmesine imkân tanıdığı için, insanın kötü eylemleri söz konusu olduğunda, Tanrı'nın insanın o eylemi yapmasına neden mi olduğu yoksa yalnızca insana o eylemi yapmak konusunda izin mi verdiğinin tam olarak anlaşılamayacağını savunur.[163]

İnsanın özgür irade sahibi olması, Tanrı'nın iyi amaçlarından biri olarak kendi başına iyi ve değerlidir. Dahası, insan ancak özgürlükçü anlamda özgür iradeye sahip olursa, kendisini, dünyayı ve diğer varlıkları etkileyen iradesinin iyiliği ve değeri anlam kazanır. O, insanın tercihlerini belirleyen özgür iradeyi, etki ve önemi açısından üç kısımda derecelendirmiştir. Buna göre, eğer insan iyi ve kötü arasında bir tercihte bulunuyorsa, bu 'çok önemli' bir özgür iradedir. İkinci olarak, eğer ahlakî olarak doğru ve yanlış arasında bir tercihte bulunuyorsa, bu 'çok daha önemli' bir

---

[161] Swinburne, *a.g.e.*, s. 33.
[162] Richard Swinburne, "Does Theism Need a Theodicy?", *Canadian Journal of Philosophy*, 18: 2, (1988), s. 288.
[163] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 34.

özgür iradedir. Üçüncü olarak, eğer birbirine yakın değerde iyiler arasında bir tercih yapıyorsa, bu 'daha az önemli' bir özgür iradedir.[164] Burada, insanın tercihleri yalnızca kendi iradesi ile nedenlendiği için, onun yapacağı her bir tercih etkili ve değerli bir anlama sahiptir.

Swinburne'e göre, insanın tercihlerini etkileyen en önemli duygulardan birisi kötü olana sevk eden duygulardır *(temptation).* Bir insanın herhangi bir durumda daha az iyi olan eylemi yapabilmesi için o eylem yönünde daha güçlü isteğinin olması gerekir ki bu arzular insanı kötü olana sevk eden duygular olarak tanımlanır. Ona göre, insandaki bu duygular, onun iradesinden bağımsız olarak doğal kötülük olarak tanımlanır. Yani bu duygulara bizler, irademizle sahip olmayız. İnsanın özgür iradesi ile iyi ve kötü arasında seçim yapabilmesi için bu kötü duyguların olması zorunlu bir şarttır. Diğer bir deyişle, insanın yaptığı seçimlerin önemli ve etkili olabilmesi için onu kötü olana sevk eden duygulara sahip olması gerekir. Sözgelimi, sahip olduğumuz parayı kimseyle paylaşmamak noktasında çok güçlü cimrilik duygularına sahip olmasaydık, paramızı ihtiyaç sahibine vermek gibi önemli bir özgür seçim yapma şansından mahrum olurduk.[165] Swinburne'e göre, insanı kötü eylemler yapmaya sevk eden duygular, üç tür eylem ortaya çıkarır. Buna göre, a) Bir şey ile ilgili en iyisini yapacakken onu değil de daha az iyi olanı yapmak, b) Kötü eylem yapmak, c) Yanlış eylem yapmak.[166] Burada, yanlış eylemler, bir insanı öldürmek ya da bir insana zarar vermek türünden ahlakî olarak mecburi olan eylemlere aykırı olan eylemler ile ilgilidir. Kötü eylemler ise mecburi olmadığı halde kötü olarak nitelendirilebilecek eylemlerle ilgilidir.

---

[164] Swinburne, *a.g.e.*, s. 84-85.
[165] Swinburne, *a.g.e.*, s. 135.
[166] Swinburne, *a.g.e.*, s. 86.

Swinburne'ün özgür irade savunusunda insanın tercihlerini etkileyen kötüye sevk eden bu duygular, yine insanın gerek dünya gerekse diğer insanlar için önemli ve etkili tercihler yapabilmesi için elzem olarak kabul edilirler. Zira, ancak bu duygular olduğu sürece, gerçek anlamda özgür eylemlerde bulunabilmenin anlamı ve değeri ortaya çıkacaktır. Bazıları, bu yaklaşımı fazla abartılı bulur.[167] Mesela Draper'e göre, insanın arzuları her zaman herhangi bir eyleme sebep olmayabilir. Zira, bazı durumlarda, kötü bir eylemi yapmak noktasında kötü arzulara sahip olsak da o kötü eylemi gerçekleştirme imkanını bulamayabiliriz. Bu nedenle, Swinburne'ün iddia ettiği gibi, iyi ve kötü arasında önemli seçimlerde bulunabilmek için kötülüğe sevk eden arzuların zorunlu olması gerektiği iddiası her durum için geçerli görülmemiştir.[168]

Özgürlükçü özgür irade anlayışına göre, insanın eylemleri en nihayetinde insanın iradesi ile yaptığı seçimler ile ortaya çıkar. Bu anlamda onun iradesi, kendi dışında hiçbir şey tarafından nedenlenemez. Fakat, Swinburne'e göre, insanın tercihlerini etkileyebilecek insana ait çeşitli duygular, düşünceler ve inançlar mevcuttur. Bu anlamda insanı kötü olana sevk eden duygular olduğu gibi, çeşitli arzular ve duygular da iyi olana sevk eder. Mesela, kötü bir durum yoluyla ortaya çıkan merhamet duygusu, iyi bir şeydir ve insanın iyi yönde eylemlerde bulunmasını sağlar. Yine insanın sahip olduğu çeşitli inançlar insanın ahlakî seçimlerinde ona yol gösterir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere, insanın sahip olduğu doğru ahlakî inançlara uygun tercihlerde bulunması ahlakî olarak iyi bir eylem; yine doğru ahlakî inançlara aykırı tercihlerde bulunması da onun ahlakî kötü bir eylem ortaya

[167] Draper, "Richard Swinburne, Providence and the Problem of Evil", s. 459; Gale, "Swinburne on Providence", s. 214.
[168] Draper, *a.g.m.*, s. 459-460.

koymasına neden olur. Bu noktada sahip olduğumuz inançların tercihlerimizi yönlendiren bir faktör olduğunu düşünebiliriz.[169] Burada insanın iradesinin önemli ölçüde insanın bilgisi ve duyguları ile şekillendiği düşünülebilir. Bu nedenle, eğer insanın iradesi çeşitli duygulardan ya da sahip olduğu bilgilerden ya da bilgisizliğinden etkilenebiliyorsa, insanın özgürlükçü anlamda bir iradeye sahip olmadığını düşünebiliriz. Fakat, Swinburne'e göre, insan sahip olduğu bütün duygulara ve bilgilere rağmen iradesini istediği yönde kullanabilmektedir ki bu sayede onun tercihleri önemli ve değerli hale gelir. Mesela insan, sahip olduğu cimrilik duygularına rağmen yoksul bir insana yardım etmeyi tercih edebilir. Böyle bir durumda, insanın cimrilik duygusu ile hareket edip yardım etmediğini de düşünebiliriz. Burada, insanın aynı duyguya rağmen farklı tercihlerde bulunabilmesi, onun hiçbir şey tarafından nedenlenmeyen bir özgür iradeye sahip olduğunu gösterebilir.

Swinburne'e göre, insanın özgür irade sahibi olmasının iyiliği ve değeri onun bu özgür irade ile kendisini, dünyayı ve diğer varlıkları etkileyebiliyor ve değiştirebiliyor olması ile yakından ilgilidir. Yaşadığımız bu dünya, tamamlanmış bir dünya olmadığından imar edilmeye açık bir konumdadır.[170] Dünyayı imar etme noktasında insanın iradî eylemlerinin varlıkları etkileyebilme ve değiştirebilme gücü büyük önem kazanır. İnsanın eylemlerinin yarattığı bu etki aynı zamanda insana büyük bir sorumluluk alanı açmaktadır. İnsanın iradî eylemlerinin her bir çeşidi ona dünyadaki varlıklarla veya dünyanın kendisi ile ilgili bir sorumluluk getirir. Swinburne'e göre, insan sahip olduğu bedeni ve özgür iradesi ile dış dünya üzerinde

---

[169] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil,* s. 141.
[170] Swinburne, *a.g.e.,* s. 156.

çeşitli değişiklikler yapma gücünü kendisinde bulur.[171] İnsanın sorumluluğu her zaman kendi yaşadığı zamanla sınırlı kalmaz. Bazı durumlarda insanın bu sorumluluğu, geleceği ve tüm insanlığı kapsayabilir.[172] Yoksul bir insana yardım etmek ya da etmemek, büyük bir kıtayı açlığa terk etmek ya da etmemek, sahip olduğumuz bilimsel birikimi insanlığın faydasına kullanmak ya da kullanmamak, Tanrı'nın verdiği nimetlere şükretmek ya da şükretmemek vb. türden yapacağımız her türden eylemin sonuçları hem faili hem de diğer varlıkları etkiler. Denebilir ki söz konusu bu etkinin büyüklüğü oranında insanın sorumluluğu da artar. Swinburne'e göre, insanın bu türden tercihlerle karşı karşıya gelmesi, iyi olanı tercih ettiği çoğu durumda insanı faydalı olmanın iyiliği ile buluşturur. Mesela, yoksul bir insana yardım ettiğimizi düşündüğümüzde, karşı taraf, ihtiyacının giderilmesi iyiliği ile buluşurken, biz de o insana faydalı olmanın iyiliği ile buluşmuş oluruz.[173]

O halde, Tanrı, kötü ya da yanlış tercihlerde bulunma ihtimali olmaksızın insana özgürlük veremez, zira bu mantıksal olarak imkânsızdır.[174] Bu noktada da ancak özgürlükçü anlamda bir özgür irade, Tanrı'nın ahlakî kötülüğe izin vermesinin haklı gerekçelerini ortaya koyabilir. Tanrı, insanın kötülük yapma ihtimaline rağmen, onun eylemlerine müdahale etmeyerek ona bir özgürlük alanı açmıştır ki insanın sahip olduğu bu özgür irade kendi başına iyi ve değerli bir şeydir. Zira insan, sahip olduğu bu özgürlükle, dünyayı ve yaratılanları etkileyip değiştirebilecek önemli özgür seçimler yapabilmektedir. Ayrıca insan, sahip olduğu özgürlük oranında kendisi ve diğer varlıklar ile ilgili sorumluluk sahibi olur ki bu da iyi bir şeydir. İnsanın bazı durumlarda kötü eylemlerde bulunuyor olması, onun böyle bir

[171] Swinburne, *a.g.e.*, s. 98-99.
[172] Swinburne, *a.g.e.*, s. 97.
[173] Swinburne, *a.g.e.*, s. 101.
[174] Swinburne, *a.g.e.*, s. 127.

özgürlüğe sahip olmak noktasında ödediği bir bedel olarak düşünülebilir. Swinburne'e göre, insan bu bedeli ödemek noktasında şikâyet etmemelidir. Zira, sahip olduğumuz özgür irade, çeşitli ahlakî kötü durumların varlığına karşın, bu türden kötülükleri aşacak ve tazmin edecek daha büyük iyi olarak görülmelidir. [175]

Swinburne'ün özgür irade savunmasının çeşitli itirazlarla karşılaşabileceğini düşünebiliriz. İlk olarak, Tanrı'nın zorunlu olarak kötülük yapamayacak varlıklar yaratması gerektiği şeklinde bir itiraz dile getirilebilir. Swinburne, bu itirazla ilgili olarak Plantinga'nın savunmasını benimser. Bu savunmaya göre, Tanrı'nın sadece iyiyi eyleyen veya kötülüğü zorunlu olarak eyleyemeyen özgür varlıklar yaratması mantıksal olarak imkânsızdır.[176] Bu nedenle, Tanrı özgür varlıklar yaratacaksa faillere alternatif fillerden birini seçme özgürlüğü vermelidir. Yine, Tanrı'nın, özgür varlıkların kötü eylemler yapabildiği fakat o eylemlerin kötü sonuçlarının olmadığı ya da o kötü sonuçların karşı tarafı etkilemediği bir dünyayı yaratması gerektiği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Swinburne, bu itirazın da makul olmadığını düşünür. İlk olarak, Tanrı'nın bu türden bir dünya yaratması, içindeki özgür irade sahibi varlıkların düzenli olarak aldatılması anlamına gelir ki bu kabul edilemez. Zira bu durum, dürüstlük ilkesine ters düşmektedir. Bu ilke gereği, insanın yanlış olduğunu keşfetme ihtimali olmadığı halde Tanrı tarafından düzenli olarak aldatıldığı bir dünyada yaratılması, Tanrı açısından ahlakî olarak kabul edilemez.[177] Ayrıca, böyle bir özgür irade, hem insanın çok önemli seçimler yapmasını hem de eylemlerinden sorumlu olmasını engellerdi ki bu gerçek anlamda bir özgür irade olamazdı. Bu nedenle, insan ancak özgürlükçü anlamda bir özgür irade ile kendisini, dünyayı ve

---

[175] Swinburne, *a.g.e.*, s. 159.
[176] Swinburne, "Evil Does Not Show That There Is No God", s. 601-602.
[177] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 139-140.

diğer varlıkları önemli ölçüde etkileme ve bu anlamda sorumluluk sahibi olma fırsatını elde eder.[178]

Bütün bunların üzerine, Tanrı'nın insana bu kadar çok özgürlük ve sorumluluk vermesinin ve bu anlamda gerektiği zamanlarda insanın kötülük yapmasını engellememesinin yanlış olduğu şeklinde bir itiraz getirilebilir.[179] Bu noktada da Swinburne, yine ebeveyn-çocuk analojisi üzerinden durumu izah etmeye çalışır. Buna göre, bir babanın küçük çocuğu konusunda büyük oğluna belli sorumluluklar vermesi gibi Tanrı da özgür irade yoluyla diğer varlıklar konusunda insana sorumluluklar vermiştir. Burada, bir babanın büyük oğluna verdiği sorumluluktan sonra sık sık araya girip olaylara müdahale etmesi, büyük oğlunun bazı konularda sorumluluk alma isteğini ve özgüvenini ortadan kaldıracak bir şey olabilir. Tıpkı bunun gibi, Tanrı da insanın gerçek anlamda belli sorumlulukları alarak kendi karakterini ve çevresini etkileyebilmesine fırsat vermek için insanın eylemlerine müdahale etmez. Peki, söz konusu babanın büyük oğlu küçük kardeşine sorumluluğunun ötesinde kötü davranmaya başlarsa ne olacaktır? Böyle bir durumda babanın çocuklarıyla ilgili bu duruma müdahale edeceğini düşünmek makuldür. Söz konusu olan Tanrı olduğunda, bu müdahalenin hangi durumlarda ve ne şekilde olacağını saptamak zor görünür. Daha önce, Swinburne'e göre, Tanrı'nın hem doğa olaylarına hem de insanların hayatlarına müdahale etmesinin mantıksal olarak mümkün olduğunu söylemiştik. Tıpkı bunun gibi özellikle mağdur olan kişinin dua etmesi ile Tanrı'nın bazı kötü eylemleri engelleyebileceğini düşünmek mümkündür. Bu noktada belki de bir teisti zor durumda bırakacak olan şey, bu müdahalenin hangi durumlarda neye göre yapılıyor olmasını açıklamakta yaşanan zorluk olacaktır.

[178] Swinburne, "Evil Does Not Show That There Is No God", s. 603-604.
[179] Swinburne, *a.g.m.,* s. 604.

Sonuçta, Swinburne'e göre, Tanrı'nın insan hayatına ve bu anlamda bazı özgür varlıkların eylemlerine müdahale etmesi mümkün olsa da burada Tanrı'nın sık sık müdahalede bulunacağını ya da bulunması gerektiğini düşünmek anlamsızdır. Zira, Tanrı'nın olaylara sık sık müdahale edecek olması, insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran bir duruma dönüşebilirdi.[180] Ayrıca, ahlakî kötülük sonucu ortaya çıkacak olan kötülüğün de sınırlı olduğunu düşünebiliriz. Mesela, bir insanın başka bir insana fiziksel zarar verdiğini düşündüğümüzde, nihayetinde bedenin ölecek olması fiziksel ve zihinsel olan acının Tanrı tarafından sınırlandırıldığının kanıtıdır.[181] Bütün bunlar, insanın özgür irade sahibi olabilmesi için, insanın kötü olanı seçebilme özgürlüğünün olmasının zorunlu olduğunu göstermektedir. Bu noktada, özgür irade yoluyla Tanrı'nın gerçekleştirmek istediği çeşitli iyi amaçlar, ahlakî kötülüğün varlığına karşın ancak, insan gerçek anlamda özgür olabildiğinde gerçekleşebilecektir.

Buraya kadar özetlemeye çalıştığımız Swinburne'ün teodisesinde yer alan özgür irade anlayışı, ana hatlarıyla anlamlı ve akla yatkın görünür. Ahlakî kötülüğün açıklanmasında geliştirilen bu savunma, ahlakî kötü durumların varlığı ile Tanrı'nın varlığı arasında bir uyumsuzluk ya da çelişki görmemesi yönüyle Plantinga'nın özgür irade savunmasına benzerlik gösterir. Yine bu savunma, Tanrı'nın insana verdiği özgür irade yoluyla amaçladığı iyi durumların ne olduğunu açıklaması ve bu anlamda ahlakî kötü durumları gerekçelendirmesi yönüyle Augustinus'un ve J. Hick'in teodiselerinin içinde yer aldığı, özgür irade savunmasına yer veren teodiselere benzerlik göstermektedir.

---

[180] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 92-93.
[181] Swinburne, "Evil Does Not Show That There Is No God", s. 605.

Swinburne'ün özgür iradeyi merkeze alan teodisesinde en ayırıcı noktalardan birisi, onun özgürlükçü özgür irade anlayışına bağlı olarak Tanrı'nın geleceğe dair bilgisi ile ilgili geliştirdiği anlayıştır. Söz konusu olan Tanrı'nın geleceği bilmesi ve insanın özgür irade sahibi olması olunca bu konuda tartışmalı olan pek çok nokta vardır. Buna göre, eğer Tanrı her şeyi bilen bir varlık ise, insanın özgür iradesi ile yapacaklarını önceden bilemez mi? Diğer bir deyişle, Tanrı, özgür varlıkların gelecekte nasıl eylemlerde bulunacağını bilemez mi? Eğer ezeli bir Tanrı, özgür varlıkların hangi tercihlerde bulunacağını önceden biliyorsa, bu durumda insanların özgürce tercihlerde bulunduklarını söyleyebilir miyiz? Swinburne, bütün bu sorulara olumsuz yanıt verir. Ona göre, Tanrı, özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini önceden bilemez.

Swinburne'e göre, Tanrı'nın her şeyi biliyor olması, tıpkı her şeye gücünün yetmesinde olduğu gibi mantıksal sınırlara tabidir. Buna göre, Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi, O'nun yapılabilmesi mantıksal olarak mümkün olan her şeyi yapabilmesi anlamına gelir. Yine Tanrı'nın her şeyi biliyor olması da O'nun bilinebilmesi mantıksal olarak mümkün olan her şeyi bilebilmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle, Tanrı'nın insanın gelecekteki eylemlerini bilmesi mantıksal olarak mümkün değildir.[182] Çünkü, eğer insan, özgürlükçü anlamda bir özgür iradeye sahipse, onun eylemlerinin hiçbir şey tarafından nedenlenmemiş olması gerekir. Bu noktada, eğer Tanrı insanın eylemlerini önceden bilirse, onun eylemlerinin Tanrı tarafından nedenlenmesi kaçınılmaz olur. O halde, Tanrı'nın hem insanın gelecekteki eylemlerini önceden bilmesi hem de o insanın özgürlükçü anlamda özgür iradeye sahip olması mantıksal olarak mümkün değildir. Nasıl ki Tanrı'nın insana iyi ve kötü

---

[182] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 133.

arasında tercihte bulunma imkânı vermeden özgür irade vermesi mantıksal olarak mümkün değilse, Tanrı'nın hem insanın eylemlerini önceden bilmesi hem de insana özgür irade vermesi mantıksal olarak mümkün değildir.[183]

Swinburne, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilememesi ile ilgili görüşlerini şu şekilde açıklamıştır:

> Yarın x'i yapmak ya da yapmamak seçeneği ile karşı karşıya kalan özgür bir fail A ve bunları önceden bilen *(pre-cognizer)* herhangi bir G olduğunu düşünelim. Eğer G, bugünden A'nın yarın ne yapacağını biliyorsa, G bununla ilgili bir inanca sahiptir. Mantıksal zorunluluk gereği, geçmiş şimdiki eylemlerden etkilenemez (nedenler etkilerden sonra gelemez); fakat, G'nin bugünkü inancı A'nın yarın yapacağı eylemden önce gelir ve ondan bağımsızdır. A'nın yarın ne yapacağı, A'nın yarınki seçimine bağlıdır. Eğer A özgürse, G'nin inancını yapmak konusunda da özgürdür, bu nedenle, bu durum yanlıştır. Zira, A'nın bunu (G'nin inancını) yapıp yapmaması gücü dahilindedir. Dolayısıyla G'nin inancı zorunlu doğru ya da yanılmaz bir bilgi olamaz. Eğer hiç kimse, özgür faillerin gelecek eylemleri ile ilgili yanılmaz bir bilgiye sahip değilse, Tanrı da bu bilgiye sahip olamaz.[184]

Swinburne'ün bu düşüncelerine göre, eğer Tanrı özgür failler yaratacaksa, o faillerin eylemi hiçbir şey tarafından nedenlenmemiş, yalnızca failin seçimi ile meydana gelmelidir. Dahası, eğer Tanrı, özgür varlıkların gelecekteki eylemleri ile ilgili inanca sahipse, burada özgür varlıkların özgürce seçim yaptığı bir eylemin meydana gelmesi mantıksal olarak mümkün değildir. Bu nedenle, Tanrı'nın bilgisi özgür varlıkların gelecekteki özgür eylemleri ile ilgili doğru önermelerin bilgisini içermez.[185]

Söz konusu olan insanın özgür eylemleri ve Tanrı'nın bilgisi olduğunda, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilip bilmemesi meselesi önemli

---

183 Swinburne, *a.g.e.*, s. 127.
184 Swinburne, *a.g.e.*, s. 132.
185 Swinburne, *a.g.e.*, s. 134.

tartışma alanlarından biri olarak karşımıza çıkar. Zira, Swinburne'ün iddia ettiği gibi Tanrı'nın insanın gelecekteki eylemlerini bilemeyeceğini söylediğimizde bilgi noktasında sınırlı bir Tanrı'nın nasıl bir Tanrı olacağı ya da Tanrı olmaya layık olup olmayacağı ile ilgili sorgulamalar yapılabilir. Diğer taraftan, geleneksel anlayışla Tanrı'nın insanların eylemleri ile ilgili geleceği bilebileceğini, zira Tanrı'nın her şeyi biliyor olmasının böyle bir bilgiye sahip olmayı zorunlu kılacağını düşündüğümüzde de Tanrı'nın bu bilgisi ile insanın özgürlüğünün nasıl bağdaştırılacağı ile ilgili sorgulamalar akla gelir.

Swinburne gibi özgürlükçü anlamda özgür iradeyi savunan Plantinga, Tanrı'nın gelecek ile ilgili bilgisi konusunda Swinburne'den farklı bir yaklaşıma sahiptir. Plantinga, Tanrı'nın bilgisi ile ilgili geleneksel yaklaşımı benimseyerek, Tanrı'nın bizatihi her şeyi bilen olmasının, O'nun zorunlu olarak özgür faillerin gelecekteki eylemlerini bilmesini içerdiğini savunur. Ona göre, zamanın içinde ezeli olan Tanrı, bütün doğru önermeleri bilir. Bu nedenle insanların özgür tercihleriyle ilgili ön bilgiye sahiptir. Dahası bu durum insanın özgür olması ile uyumsuz değildir *(incompatible)*.[186] Plantinga bu görüşleri ile Swinburne'den farklı olarak Tanrı'nın özgür faillerin gelecekteki eylemlerini bilebileceğini iddia etmiştir. Peki, Swinburne'ün uzlaşmaz bulduğu bu konuda, Plantinga, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilebilmesini nasıl açıklamıştır? Plantinga, bu noktada Tanrı'nın bilgisi ile ilgili olarak Molina'nın orta bilgi *(middle knowledge)* teorisi ile bu sorunun giderileceğini düşünmüştür. Bu teoriye göre, Tanrı yalnızca mevcut varlıkların, yarın ya da gelecekte neyi tercih edeceğini bilmez; bütün mümkün

---

[186] Plantinga, *God, Freedom and Evil*, ss. 66-72; Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 128.

varlıkların bütün mümkün durumlarda neyi tercih edeceğini bilebilir.[187] İlk aşamada Tanrı, her şeyi bilen olarak (orta bilgisi ile) bütün mümkün dünyaları ve onların içindeki bütün mümkün varlıkların hangi doğal yasalarla çevrileceğini ve özgür tercihlerinin hangi değişimi yapacaklarını bilir. İkinci aşamada, Tanrı bu mümkün dünyalar arasından bir dünya seçer ve yaratır. Bu noktada, Tanrı, yarattığı dünyadaki özgür varlıkların gelecekte nasıl eylemde bulunacaklarını ve başka mümkün durumlarda nasıl eylemlerde bulunacağını bilir. Sözgelimi, eğer ikinci dünya savaşına katılsaydım, Tanrı benim orada yapacağım tercihleri ve bu tercihlerin sebep olacağı farklı durumları ve bu durumlara göre tekrar yapacağım tercihleri bilebilirdi. Tanrı, mevcut olarak yaratmadığı özgür varlıkların da bütün mümkün durumlarda nasıl tercihler yapacağını bilir.[188]

Plantinga, Tanrı'nın orta bilgisinin insanın gelecekteki özgür eylemlerini zorunlu kılmadığını iddia eder. Çünkü ona göre, mesela, 'Eğer Tanrı X'in A'yı yapacağını önceden biliyorsa, X'in A'yı yapacağı doğru olmalıdır.' önermesinden zorunlu olarak 'X'in A'yı zorunlu olarak yapacağı' sonucu çıkmaz. Ona göre, bu önermeden, 'Zorunlu olarak eğer Tanrı, X'in A'yı yapacağını önceden biliyorsa, o zaman X, A'yı gerçekten yapacaktır.' sonucu çıkar. Bu durumda, Tanrı'nın özgür faillerin geleceği ile ilgili bilgisi zorunlu olurken, özgür faillerin özgür eylemleri bu zorunluluğun bir sonucu olarak meydana gelmez.[189] Plantinga, bu görüşünü desteklemek üzere, Tanrı'nın bilgisine dair betimleme yapmaya devam eder. O, Tanrı'nın özgür varlıkların eylemleri ile ilgili bilgisinin katı olgu *(hard fact)*

---

[187] Robert M. Adams, "Plantinga on The Problem of Evil", *Alvin Plantinga*, (ed.) James E. Tomberlin-Peter Van Inwagen, (Dordrecht: D. Reidel Publising, 1985), s. 230.
[188] Swinburne, *a.g.e.*, s. 128-129.
[189] Plantinga, *God, Freedom and Evil*, s. 67; Zikri Yavuz, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı'nın Ön Bilgisi*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), s. 139-140.

olmadığını iddia eder. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın t zamandaki inançları, t hakkında 'katı olgular' değildir. Belli bir zaman ile ilgili katı olgular, gerçekliği, meydana geldiği zamana bağlı olan ve doğruluk değerini o zamandan alan olguları ifade eder.[190] Mesela, 'John 1984 yılında piyano çaldı' önermesini düşündüğümüzde; eğer bu önerme doğruysa, bu önerme 1984 yılındaki dünyaya ait katı bir olguyu ifade eder. Belli bir zaman ile ilgili yumuşak olgu *(soft fact)* ise ifade ettiği olgunun doğruluğu, ifade edildiği zamanın dışında başka bir zamanda kanıtlanabilen olguları ifade eder. Mesela, 'Sonraki yüzyılın en büyük piyanisti, 1984'te piyano çaldı' önermesini düşündüğümüzde, bu önerme 1984 yılının dünyasına ait yumuşak bir olgudan bahsetmektedir. Çünkü, bu önermenin doğruluğu, sonraki yüzyıldaki gelişmelere bağlıdır.[191] Bu düşüncelerden hareketle, Plantinga, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerine dair bilgisinin katı bir olgu değil, yumuşak bir olgu olduğunu söyler. Çünkü, Tanrı'nın yarın ile ilgili bugünkü inancı, henüz gerçekleşmemiş bir dünyada yarın ne olacağı ile yumuşak olguyu ifade eder.[192]

Swinburne, Plantinga'nın hem özgürlükçü anlamda özgür iradeyi hem de Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilebileceğini savunmasını, onun özgür irade savunmasını zayıflatan bir taraf olarak görür.[193] Zira, Plantinga'nın bu görüşleri Swinburne'ün de katıldığı çeşitli itirazlar ile karşılaşmıştır. İlk olarak, Plantinga'nın Tanrı'nın orta bilgisi ile ilgili iddialarını düşündüğümüzde, onun bu düşünceleri kötülük problemi açısından ciddi itirazlara açık bir konumdadır. Zira, eğer Tanrı, orta bilgisi ile bütün mümkün varlıkların bütün mümkün durumlarda hangi tercihlerde bulunacağını biliyorsa; Tanrı, sahip olduğu orta bilgisiyle içindeki

---

[190] Alvin Plantinga, "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy*, 3:3, (1986), s. 251-261.
[191] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 132.
[192] Swinburne, *a.g.e.*, s. 133.
[193] Swinburne, *a.g.e.*, s. 127.

varlıkların her zaman iyiyi tercih edebildiği durumların olduğu bir dünya yaratabilirdi. Swinburne, bu itirazın haklı ve yerinde olduğunu düşünür. Zira, eğer Tanrı, bütün mümkün varlıklar ve onların eylemleri sonucu oluşacak mümkün durumlarla ilgili her türlü bilgiye sahipse, içindeki varlıkların yalnızca iyi durumları tercih edebildiği bir dünya yaratmak Tanrı'nın gücü dahilinde olacaktır.[194] İkinci olarak, Plantinga'nın Tanrı'nın bilgisinin yumuşak olgular ile ilgili olduğu argümanı da Swinburne'e göre sağlam değildir. Zira, genel bir mantıksal kurallara göre, sonuçlar nedeni etkileyemediği gibi katı olgular de sonradan olacak olan bir şeyden etkilenmezler. Fakat yumuşak olgular sonradan olacak olan şeylerden pekâla etkilenebilirler. Bu durumda, yumuşak olguların doğrulukları sonradan olacak olanlara bağlı olacaktır. Swinburne'e göre, Tanrı'nın yarın olacaklarla ilgili bugünkü inancını yumuşak olgu olarak kabul etmek, Tanrı'nın gelecek ile ilgili inancının içeriğini boşaltmak demektir. Zira, Tanrı'nın A failinin yarın ne yapacağı ile ilgili bugünkü inancını yumuşak olarak nitelendirdiğimizde, bu inancın doğruluğu yarın olacak olanlara bağlı olduğu için Tanrı'nın bugünkü inancının içeriği bir şey ifade etmez. Bu sebeple, Swinburne'e göre, Plantinga'nın Tanrı'nın geleceği bilmesi ile ilgili bu düşünceleri kabul edilmezdir.[195]

Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilip bilmemesi ile ilgili tartışmalar oldukça geniş ve uzlaşmaz görünmektedir.[196] Bu noktada sorgulanacak olan şeylerden biri, yarattığı özgür varlıkların gelecekteki eylemlerine dair bilgi sahibi olmayan bir Tanrı'nın Tanrı olmaya layık olup olmayacağı meselesi olabilir. Swinburne, Tanrı'nın geleceği bilememesinde herhangi bir sıkıntı görmez. Onun bu

---

194 Swinburne, *a.g.e.*, s. 129-130.
195 Swinburne, *a.g.e.*, s. 133.
196 Tezin sınırları gereği, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilip bilememesi ile ilgili tartışmaya geniş bir şekilde girilmemiştir.

düşüncesinin teodisesinde ne anlama geldiği sorgulanması gereken konulardan birisidir. Zira, ona göre, Tanrı, yaratmadaki iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için kötü durumların meydana gelmesine izin vermiştir. Peki, geleceği bilmeyen bir Tanrı, içinde eylemlerine müdahale etmediği özgür varlıkların bulunduğu bir dünya yaratırken söz konusu iyi amaçlarının gerçekleşeceği konusunda nasıl emin olabilmiştir? Swinburne'ün bu soruya verdiği net bir cevap görünmemektedir. Bu noktada, onun teodisesinin Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarını öne çıkaran anlayışı ile Tanrı'nın geleceğe ilişkin bilgisini sınırlayan anlayışının makul bir tarzda nasıl bağdaştırılabileceği merak konusu olabilir.

Swinburne'e göre, bir fail, herhangi bir eylem meydana getirmek istediğinde o eylemin belli amaç veya niyetlere göre yerine getirildiğini daha önce belirtmiştik. Bu noktada, failin sınırlı bilgiye sahip olması, onun bazı eylemleri yapmadaki amaçları ile eyleminin sonuçlarının birbirinden farklı olmasına neden olabilmektedir. Mesela, öznel iyi eylemler, sonuçları başarısız olsa da iyi amaç ya da niyetlerle yapılmış eylemler olarak insanın sınırlı bilgisi nedeniyle ortaya çıkmaktadır. Eğer fail bütün eylemlerinin muhtemel sonuçlarına dair bütün bilgilere sahipse, böyle bir varlık her zaman nesnel iyi eylemlerde bulunur ve onun eylemleri hiçbir zaman başarısız sonuçlara sahip olamaz. Swinburne'e göre, bu türden bir eylem ancak her şeyi bilen bir Tanrı'ya ait olabilir ki Tanrı'nın bütün eylemleri nesnel iyi karaktere sahiptir.[197] Buna göre Tanrı, bu evreni yaratırken bazı iyi amaçlar ile bu evreni yaratmıştır ki onun bu eylemi nesnel iyi bir eylemdir. Bu noktada dünyadaki kötülükler de Tanrı'nın iyi amaçları için zorunlu olarak meydana getirdiği ya da olmasına izin verdiği durumlardır. Burada sıkıntılı görülebilecek nokta,

[197] Swinburne, *a.g.e.*, s. 6.

Swinburne'ün hem Tanrı'nın bütün eylemlerini nesnel iyi olarak görüp O'nun bu eylemlerinin muhtemel sonuçlarına dair bilgi sahibi olduğunu kabul etmesi hem de aynı Tanrı'nın yarattığı dünyanın geleceği ile ilgili bilgiye sahip olamayacağını iddia etmesidir. Bu noktada, eğer Tanrı iyi amaçlarla içinde kötülüğe izin verdiği bir dünya yaratıyorsa ve o dünyadaki özgür varlıkların gelecekteki eylemleri ile ilgili bilgi sahibi değilse, Tanrı yarattığı bu dünyada kötülüğün iyilikten daha çok olmayacağını bilebilir mi? Bu durumda Swinburne, yaşadığımız dünyada toplamda iyi durumların kötü durumlara baskın geldiğini iddia edemese de, özellikle insanların bireysel hayatlarında iyiliğin kötülüğe baskın gelmesi gerektiği inancını korur.[198] Fakat, öyle görünüyor ki özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilmeyen bir Tanrı'nın, onların bireysel hayatlarında da her zaman iyi durumların kötü durumlara baskın geleceği konusunda emin olması zordur. Bu noktada, Tanrı'nın bir şekilde insanların gelecekleri ile ilgili emin olduğu söylenecekse, O'nun geleceği bilmediği halde geniş bir özgürlük alanı verdiği varlıkların özgür eylemleri ile bu dünyayı daha kötü bir hale getirmeyeceklerinden nasıl ve hangi bilgisi ile emin olduğunun açıklanması beklenebilir. Bu sorunu çözmek adına, Tanrı'nın sık sık özgür varlıkların eylemlerine müdahale edebileceğini düşünebiliriz. Fakat Swinburne'ün tanımladığı özgürlükçü anlamda özgür irade anlayışı bu müdahaleyi makul bulmaz.

Swinburne, insanın özgürlüğünü korumak adına Tanrı'nın geleceği bilemeyeceğini söylemiş olsa da onun bu düşüncesi, teodisesini sıkıntıya sokan bir şeye dönüşebilir. Çünkü, Swinburne teodisesi açısından düşündüğümüzde özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilmeyen bir Tanrı'nın yaratılıştaki/eylemlerindeki iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için kötü durumlara

[198] Swinburne, *a.g.e.*, s. 230.

izin vermesinin nasıl haklı çıkarılabileceği izaha muhtaç görünmektedir. Swinburne'ün yaklaşımına göre, Tanrı yarattığı özgür varlıkların geleceği ile ilgili bilgi sahibi olmadığı halde, adeta büyük bir risk alıp onları yaratmıştır. Böyle bir durumda, Tanrı'nın iyi amaçlarının sonucunun başarıya ulaşacağını Tanrı dahil hiç kimsenin bilemeyeceğini düşünebiliriz. Ayrıca bu noktada, Swinburne'ün Tanrı'nın eylemlerini nesnel ahlakî iyi eylemler olarak görmesi de bu sorunu çözmemektedir. Zira, Tanrı nesnel iyi eylemlerinin yalnızca muhtemel sonuçlarına dair bilgi sahibidir.[199] Ona göre, Tanrı'nın eylemlerine dair bu bilgisi, O'nun ahlakî iyi eylemde bulunabilmesi için yeterlidir. Bu noktada, eylemlerinin muhtemel sonuçlarına dair bilgi sahibi olan bir Tanrı'nın iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için onca kötülüğün oluşmasına izin verdiği bir dünya yaratmasını haklı görmek oldukça zor görünür. Swinburne gibi düşündüğümüzde, Tanrı'nın içinde kötülüğün bulunduğu bir dünyayı yaratması, Draper'in belirttiği gibi kumar oynamak gibi bir şey olur ki[200] her şeyi bilen bir Tanrı'nın, böyle bir risk almaktan münezzeh olduğunu düşünmek daha makul görülebilir.

Swinburne'ün ahlakî kötülük ile ilgili ortaya koyduğu özgür irade savunması ana hatlarıyla bu şekildedir. Burada, Swinburne'ün özgürlükçü anlamda özgür irade anlayışını benimsemesi ve Tanrı'nın ahlakî kötülüğe izin vermesinin gerekçesi olarak Tanrı'nın insana bu iradeyi bahşetmesi olarak görmesi onun teodisesinin makul görülebilecek taraflarıdır. Burada, Swinburne'ün yaklaşımında sıkıntılı olabilecek nokta, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini önceden bilemeyeceğine ilişkin görüşleridir. Yarattığı özgür varlıkların gelecekteki eylemleri ile ilgili bilgi sahibi olmayan bir Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için

---

[199] Swinburne, *a.g.e.*, s. 231.
[200] Draper, "Richard Swinburne, Providence and the Problem of Evil", s. 459.

ahlakî kötülüğe izin vermesini haklı görmek zor görünmektedir. Zira, böyle bir durumda Tanrı, sonuçlarının ne olacağını bilemeden, insana özgür irade vermiştir ki onun bu eylemi dünyadaki pek çok kötülüğün gerekçelendirilmesi açısından sıkıntılı görülebilir. Bu nedenle, Swinburne'ün Tanrı'nın geleceği bilemeyeceği ile ilgili görüşlerinin onun teodisesini ciddi anlamda sıkıntıya soktuğunu düşünebiliriz.

2.2.2.2. Doğal Kötülük: Karşılık Alanı ve Bilginin İmkânı

İnsanın kastî eylemlerinin dışında olan her türlü acı ya da acı çekme doğal kötülük olarak nitelendirilir. Swinburne'e göre, Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarının gerçekleşebilmesi için ahlakî kötülük kadar doğal kötülüğün olması da zorunlu bir şarttır. Tanrı, gerek insanlar gerekse de diğer varlıklar için amaçladığı iyi durumların oluşabilmesi için doğal kötülüğün oluşmasına izin vermiştir.[201]

Swinburne'ün doğal kötülük ile ilgili ortaya koyduğu açıklamalara geçmeden önce, onun doğal kötülükle ilgili geliştirilen bazı geleneksel açıklamalarla ilgili görüşlerinden bahsetmek yerinde olacaktır. Buna göre, bazı düşünürler, doğal kötülüğün insanların günahları nedeniyle Tanrı'nın o insanları cezalandırması sonucu ortaya çıktığını iddia etmiştir. Burada, Tanrı'nın insanı cezalandırması iyi olarak görülür ve Tanrı'nın bu iyiye ulaşmak için kötü bir durum olan insanı cezalandırmasının zorunlu olduğu kabul edilir. Swinburne'e göre, bu açıklama biçimi makul değildir. Zira, böyle bir açıklama bebeklerin ve hayvanların acı çekmesi ile oluşan doğal kötülüğü açıklamaz. Yine bazı düşünürler, dünyadaki doğal kötülüğün atalarımızın günahlarının sonucu meydana geldiğini iddia etmişlerdir. Buna göre, Tanrı, atalarımıza eylemleriyle ilgili büyük bir sorumluluk vermek gibi iyi bir

---

[201] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 160.

durumu meydana getirebilmek için onların eylemlerinin sonucunun bizi etkilemesine izin vermiştir. Swinburne'e göre, bu yaklaşım da doğal kötülüğün bütün türlerini açıklamamaktadır. Zira, bu savunma özellikle hayvanların maruz kaldığı doğal kötülüğü açıklamakta yetersizdir. Ayrıca, insanın eylemlerinin sonuçlarından tam anlamıyla sorumlu olabilmesi için eylemlerine dair bilgi sahibi olması gerekir ki atalarımızın bu bilgiden yoksun olması kaçınılmazdır. Bir diğer görüşe göre, doğal kötülük şeytanlar gibi insanın dışındaki diğer özgür varlıkların eylemleri yoluyla meydana gelmektedir. Bu noktada Tanrı, iyi bir durum olan özgür varlıkların eylemde bulunabilmelerine izin vermek için bu varlıkların doğal kötülüğü meydana getirmelerine izin vermiştir. Swinburne'e göre, bu savunma biçimi doğal kötülüğün bütün çeşitlerini kapsayabilirse de teizmin iddiaları açısından sıkıntı doğuracak bir açıklama biçimidir. Burada, insanın dışında başka özgür varlıkların doğal kötülüğe neden olduğunu söylemek, bu konu ile ilgili Tanrı'yı haklı kılmak için daha fazla hipotez ortaya koymayı gerektirir. Bu durum, konuyu basitlikten uzaklaştırıp daha karmaşık hale getirdiği için teizmin iddialarını zayıflatacak bir açıklamaya dönüşebilir.[202] Swinburne, bu gerekçeleri makul bulmadığı için doğal kötülükle ilgili kendi açıklamalarını ortaya koyar.

Swinburne, Tanrı'nın doğal kötülüğün oluşmasına izin vermesinin gerekçesini insanın özgür irade sahibi olması ile bağlantılı olarak açıklamaya çalışır. Bu nedenle onun, özgür irade savunmasını ahlakî kötülük kadar doğal kötülüğü de açıklayacak şekilde genişlettiğini söyleyebiliriz.[203] İlk olarak diyebiliriz ki doğal kötülük insanın özgür eylemlerde bulunabilmesi için gerekli olan bilgiye sahip olmasına olanak tanır. Diğer bir deyişle, insanın dış dünyayı tecrübe etmek yoluyla

[202] Swinburne, *The Existence of God,* s. 238-240.
[203] Richard Swinburne, *Tanrı var mı?,* çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), s. 87.

eylemlerini yönlendirebileceği bilgiye sahip olma süreci, doğal kötülüğün kaçınılmaz olarak gerçekleşmesine neden olur. Daha önce, Swinburne'e göre, insanın ahlakî eylemlerde bulunabilmesi için eylemlerinin sonuçlarına dair bilgi sahibi olması gerektiğini söylemiştik. Zira, insan ancak böyle bir bilgiye sahip olduğunda yaptığı eylemlerden sorumlu olabilirdi.[204] Ona göre, insan, eylemlerinin sonuçlarına dair bilginin büyük bir kısmını dış dünyadan almaktadır. Zira, insan, özellikle ahlakî eylemlerine yön veren olumsal ahlakî doğrulara, dış dünyadaki doğal süreçler yoluyla sahip olur. Bu türden ve daha farklı bilgiler sayesinde insan, ahlakî iyi ya da kötü eylemlerde bulunma -diğer bir deyişle özgür iradesini kullanma- fırsatını elde.[205] Yine, insanlar gibi deneyimle bilgi sahibi olan hayvanlar da dış dünyaya ait bu deneyimleri sayesinde eylemlerini yönlendirecek bilgiye sahip olurlar. Bu anlamda hayvanların maruz kaldığı doğal kötülük, onların o bilgiye ulaşabilmeleri için basamak olur.[206] O halde, Swinburne'e göre, doğal kötülük, insanların ve hayvanların dış dünya ile ilgili doğal süreçleri keşfedebilmesi ve bu yolla eylemlerinin sonuçlarına dair bilgi sahibi olabilmesi için gereklidir.[207] Mesela, doğal bir kötülük olan depremi düşündüğümüzde, insan böyle bir kötülük karşısında ne yapabilir? Swinburne'e göre, insan karşılaştığı bu kötülükten sonra onunla ilgili kaçınılmaz olarak bilgi sahibi olur. Zira deprem, dünyamıza ait doğal süreçler sonucu ortaya çıkmasına karşın sonuçları itibariyle insana acı veren bir doğal kötülüğe dönüşebilir. Deprem ile ilgili bilgi sahibi olan insan, kendisini ve diğer canlıları böyle bir kötülükten koruyacak önlemler almak ya da almamak noktasında

[204] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 177.
[205] Swinburne, *a.g.e.*, s. 178- 183.
[206] Swinburne, *The Existence of God*, s. 251.
[207] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 188-189.

eylemlerini yönlendirebileceği bilgiye sahip olur.[208] Yine, orman yangınında ölmek üzere olan bir geyik yavrusunu düşündüğümüzde, bu türden bir kötülük diğer varlıkların kendilerini yangından korumak için bilgi sahibi olmalarına neden olur. Bu noktada insanların ve hayvanların eylemlerini yönlendirecek bilgiye sahip olmaları doğal kötülüğün meydana gelmesini zorunlu kılmaktadır. Bu durumda, doğal kötülük yoluyla insanların ve hayvanların bilgi sahibi olmasının imkânı, Tanrı'nın doğal kötülüğe izin vermesini haklı çıkaran iyi bir gerekçe olarak kabul edilmelidir.

Swinburne'e göre, doğal kötülük yalnızca insanların ve hayvanların eylemlerine dair bilgi sahibi olması noktasında gerekli görülmez. Doğal kötülük, yine insanın özgür iradesi yoluyla belli bazı iyi duyguları hissetmesi ve yine bazı özgür iyi eylemleri gerçekleştirebilmesi için zorunlu bir şarttır. Ona göre, doğal kötülükler, insanın özgür iradesini iyi ya da kötü yönde kullanması noktasında fırsat oluşturur ki bu durum Tanrı'nın doğal kötülüğe izin vermesinin haklı gerekçelerinden birisidir. Buna göre, diyebiliriz ki acı olmadan merhamet, ilgi, alaka vb. iyi duygular ve bu duyguların sebep olduğu ahlakî iyi eylemler meydana gelemezdi. Burada, doğal kötülük yoluyla meydana gelen ahlakî iyi eylemler ve durumlar, o kötülüğü tazmin edecek derecede iyi olarak görülmelidirler. Swinburne'e göre, acı ve bu acı yoluyla meydana gelen merhametin olduğu bir dünya, -en azından- acının hiç olmadığı bir dünya kadar iyi olarak görülebilir.[209]

Bazen iyi durumların/eylemlerin yokluğu da doğal kötülük olarak nitelendirilebilir. Böyle bir durumda, bir kişide iyi durumların/eylemlerin yokluğunun yarattığı acı, diğer insanların özgür iradelerini o insanla ilgili iyi yönde

---

[208] Swinburne, *The Existence of God,* s. 250.
[209] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil,* s. 161.

kullanmalarına olanak sağlar. Bu, insanı özgür irade ile birlikte gelen faydalı olmanın iyiliği ile buluşturur. Mesela, sevdiği insanın yokluğu bir kişide çok ciddi acılara sebep olabilir. Bu noktada, diğer insanlar özgür iradelerini o kişiye yardım etmek ya da etmemek noktasında kullanma fırsatını elde ederler. Swinburne'e göre, bu durum yine doğal kötülük yoluyla yardımlaşma gibi iyi bir şeyin ortaya çıkmasına vesile olur ki bu, Tanrı'yı haklı kılacak iyi bir durumdur.[210]

Swinburne'e göre, insanın doğal kötülük yoluyla ahlakî iyi eylemler ve iyi duygular ortaya koyma fırsatını yakaladığını belirttik. Bu durum, aynı zamanda insanın karakterinin oluşmasına ve olgunlaşmasına yardımcı olur. Zira, insan karşılaştığı kötülükler karşısındaki tutumuna göre iradesini iyi ya da kötü yönde kullanır. Bu anlamda insan, iradesini hangi yönde kullanıyorsa o yönde bir karaktere sahip olur. İnsanın maruz kaldığı acılar iradesini iyi yönde kullanmayı tercih ettiğinde ona sabırlı ve cesaretli olmayı öğretir. Bu durum aynı zamanda o acılar yoluyla insanın karakterinin iyi yönde şekillenmesine neden olur. Bu nedenle Tanrı, bu türden büyük bir iyinin oluşabilmesi için doğal kötülük olan acının oluşmasına izin vermiştir.[211]

Söz konusu olan dünyadaki doğal ve ahlakî kötülük yoluyla özgür irade sahibi olan insanın karakterinin iyi yönde şekillenmesi ya da olgunlaşması olunca, Swinburne'ün teodisesindeki bu yaklaşımın, Hick'in ruhsal gelişme teodisesindeki yaklaşımına yakın olduğunu düşünebiliriz. Hick'in ruhsal gelişmeyi temel alan teodisesine göre, bu dünyadaki gerek ahlakî gerekse doğal kötülükler özgür olan insanın ruhen gelişmesi için gereklidir. Ona göre, Tanrı yaşadığımız dünyayı

[210] Swinburne, *a.g.e.*, s. 163-164.
[211] Swinburne, *a.g.e.*, s. 169.

evrimsel sürece uygun olarak yaratmıştır. Bu noktada, uzun evrimsel sürecin devamında insan, kişisel bir hayata sahip olarak Tanrı ile iletişim kurabilmeye ehil şekilde ortaya çıkmıştır. Yaşadığımız dünyadaki doğal kötülükler ise doğal yasalar yoluyla evrimsel sürecin bir gereği olarak ortaya çıkmaktadır. Hick'e göre, böyle bir çevre, insanın ruhsal gelişmesi için uygun şartları sağlamıştır. Nihayetinde evrimsel gelişmeye bağlı olarak ortaya çıkan insanoğlu, sahip olduğu özgür irade ile mükemmelleşme yolunda ilerleyerek Tanrı'nın çocukları olma durumunu elde edebilmektedir. [212] Ona göre, insanın bu dünyada elde ettiği özgür irade, insan ve Tanrı arasındaki epistemik mesafeden kaynaklanmaktadır. Bu epistemik mesafe sayesinde insan, Tanrı'yı bilip bilmemek de dahil olmak üzere, özgür iradesini kullanabileceği çeşitli fırsatlar elde edebilmektedir. Bu durum, bu dünyadaki ahlakî ve doğal kötülüğün var olmasını anlamada ve gerekçelendirmede bize bir açıklama sunar. Zira, insanın özgür olmasının bir sonucu olarak ahlakî kötülük ortaya çıkarken yine dünyadaki evrimsel düzen gereği doğal kötülük ortaya çıkmaktadır ki bütün bu kötülükler özgür olan insanın ruhsal gelişmesi için gereklidir. [213] Yine Hick'e göre, bazı durumlarda insanın ruhen gelişmesi için bu dünya hayatı yeterli olmayabilir. Bu nedenle insanın ruhsal gelişiminin ölümden sonraki bir hayatta da devam ettiğini düşünebiliriz. Nihayetinde bütün insan ruhlarının gelişeceği ve cennette mutlu bir sona ulaşıp kurtulacağı bir son olmalıdır. Zira, ancak bütün insanların kurtulması yoluyla Tanrı'nın, insan ile ilgili iyi amacına ulaşacağını düşünebiliriz.[214]

Hick'in ahlakî ve doğal kötülüğün açıklanmasında insanın ruhsal gelişmesini temel alan görüşü ile yine Swinburne'ün bu kötülüklerin açıklanmasında insanın

---

[212] Hick, *Evil and the God of Love.*, s. 281.
[213] Hick, *a.g.e.*, s. 255.
[214] Hick, *a.g.e.*, s. 337-350.

karakterinin gelişmesini öngören teodisesini karşılaştırdığımızda bulunan ortak noktalarla birlikte çeşitli farklılıklar olduğunu söyleyebiliriz. Bu iki teodisenin, dünyadaki kötülükler yoluyla insanın karakter gelişimini ya da ruhen olgunlaşmasını öngörmeleri nedeniyle ortak bir yaklaşıma sahip olduklarını söyleyebiliriz. Fakat, Hick'in teodisesinin aksine Swinburne'ün teodisesi insanın ruhsal gelişmesinin iyiliği ya da değeri üzerinde yoğunlaşmaz. Zira, Swinburne'e göre, insanın karakter gelişimi de dahil diğer pek çok iyi duruma sebep olan insanın özgürlüğü daha büyük iyi olarak görülmelidir. Bu nedenle onun teodisesi insanın özgür irade sahibi olması ve bu irade yoluyla özgür eylemlerde bulunabiliyor olmasının iyiliği üzerine odaklanmıştır. Bu noktada, özgür irade sahibi olmak, özgür eylemlerin iyi ya da kötü sonuçlarından bağımsız olarak kendi başına iyi ve değerli bir şey olarak görülmüştür. Dahası Tanrı'nın böyle bir iyiliği elde edebilmek için onca kötülüğün meydana gelmesine izin vermesi haklı olarak görülmüştür. Hick'e göre ise, Tanrı'nın insanı, içinde kötülüğün bulunduğu bir dünyaya koymasındaki amaç –ki bu amaç Tanrı'nın kötülüklere izin vermesinin bir gerekçesidir-, insanın özgür bireyler olarak ruhen gelişip iyiliğe ve güzelliğe ulaşmasını sağlamaktır.[215] Nihayetinde Swinburne teodisesinde özgür irade kendi başına iyi ve değerli olarak görülürken, Hick'in teodisesi özgür iradenin anlamını insanın ruhsal gelişiminin iyiliği üzerine kurmuştur. Yine bu iki düşünürün teodiseleri arasındaki en önemli fark, Hick'in insanın ruhen olgunlaşmasının ölümden sonraki bir yaşamda devam edecek olmasını öngörmesidir. Buna karşın Swinburne ise, insanın karakter gelişimi açısından böyle bir gelişmenin ölümden sonraki yaşamda devam edeceğini öngören bir açıklama sunmamıştır. O, bu noktada insanın ruhen olgunlaşması da dahil özgür irade ile

[215] Hick, *a.g.e.*, s. 256.

birlikte gelen pek çok iyi durumu yalnızca bu dünya ile sınırlı tutar. Dahası, o, teodisesi için gerekli olan ahiret düşüncesini yalnızca bu dünyada bütünüyle kötü bir hayat yaşayanlarla ilgili gündeme getirir. Zira, ona göre, insanın ruhsal olgunlaşmasından bağımsız olarak bu dünyada kötü bir hayat yaşayanlara Tanrı, ölümden sonra bir yaşam vererek onların dünyada maruz kaldıkları kötü durumları tazmin edecektir.[216]

Swinburne ve Hick teodiselerinin temel noktalarını karşılaştırdığımızda, bir tarafta özgür iradenin iyiliğini temel alan, diğer tarafta insanın ruhsal gelişimi üzerinde yoğunlaşan iki farklı perspektif ile karşılaşırız. Bu noktada Swinburne teodisesinde, özgür iradenin kendi başına iyi ve değerli olmasının anlamının neye dayandırıldığı sorgulanabilir. Bununla ilgili olarak Hick'in, özgür iradenin iyiliğini ve anlamını, iyi bir amaç olan insanların ruhsal olarak gelişimlerine bağlayan görüşü bize anlamlı bir pencere açabilir.[217] Fakat, bu noktada da dünyaya gelen bütün insanların bu ruhsal gelişimde başarılı olup olmayacağı ve dünyadaki bu kadar çok kötülüğün ruhsal gelişim için zorunlu olup olmadığı sorgulanabilir.[218]

Doğal kötülük konusunda tartışılan konulardan birisi de hayvanların maruz kaldıkları acılardır. Swinburne, hayvanların hayvanlar tarafından maruz kaldığı ve yine hayvanların sebep olduğu kötü durumların doğal kötülük olarak nitelendirilmesi gerektiğini kabul eder. Ona göre, bu varlıkların doğal kötülüğe maruz kalmaları hem başka hayvanların hem de insanların eylemleri ile bazı iyi durumların ortaya çıkmasına neden olur. Buna göre, hayvanlar özgür iradeye sahip olmamalarına

[216] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 239.
[217] Vincent Brümmer, *Speaking of Personal God -An Essay In Philosophical Theology-*, (Cambridge: Cambridge U.P., 1992), s. 133.
[218] Edward H. Madden-Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, (Illinois: Charles C. Thomas, 1968), s. 83-90.

rağmen cesaret, merhamet, sempati gösterebildikleri iyi eylemler ortaya koyabilirler. Yine hayvanların maruz kaldığı doğal kötülükler, insanların iradeleri aracılığıyla merhamet, sempati ve yardımlaşma gösterebildikleri iyi duyguların ve eylemlerin ortaya çıkmasına neden olur. Hayvanların ve insanların doğal kötülük yoluyla bu türden iyi eylemler ortaya koymaları, Tanrı'nın iyi amaçlarından bazıları olarak, o kötülüğü aşan daha büyük iyi olarak düşünülmelidir. Hayvanların çektiği acılar yoluyla çeşitli iyi durumların meydana geldiği bir dünya, hayvanların olmadığı ve acı çekmediği, bu nedenle bazı iyi durumların oluşmadığı bir dünyadan daha iyidir.[219]

Hayvanların doğal kötülüğe maruz kalmasının kötülük problemi açısından yarattığı sıkıntılar ve bu anlamda Tanrı'nın böyle bir kötülüğe izin vermesinin haklı olmadığı ile ilgili iddialar, özellikle bazı delilci kötülük probleminin taraftarları tarafından dile getirilmiştir. Zira, Rowe, Tanrı'nın bu dünyada neden bu kadar şiddetli kötülüklere izin verdiğini sorguladığı metninde, söz konusu şiddetli kötülüklerden biri olarak, bir orman yangınında günlerce acı çektikten sonra ölen geyik yavrusu örneğini vermiştir.[220] Daha önce, Swinburne'ün kötülük probleminin delilci versiyonu ile ilgili herhangi bir argümanı ele almadığını söylemiştik. Fakat, Swinburne, ortaya koyduğu teodisesinin delilci argümanın itirazlarını da karşılayacağını düşünmektedir. Zira, kendisi Rowe'un meşhur geyik yavrusu örneği üzerinden, hayvanların maruz kaldığı kötülüğün gerekçelerini açıklamaya çalışmıştır. Swinburne'e göre, geyik yavrusu örneğini düşündüğümüzde, ilk olarak denilebilir ki bütün hayvanların acıyı aynı şekilde hissettiklerini düşünmek mümkün değildir. Zira, hayvanların beyinsel gelişimleri birbirinden farklı olduğu için onların acıyı hissetme durumları da bu gelişimlerine göre farklılık gösterir. Bu anlamda mesela, bir böcek

---

[219] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil.*, s. 171-173.
[220] William Rowe, "The Inductive Argument from Evil Against the Existence of God", s. 214.

ile bir aslanın aynı fiziksel acıyı aynı oranda hissettiğini düşünmek mümkün değildir.[221] Bu nedenle, orman yangınında ölen geyik yavrusunun çektiği acının, Tanrı'nın izin vermeye hakkı olmayacak kadar şiddetli bir kötülük olduğunu iddia etmek makul değildir. Ayrıca, orman yangınında ölen geyik yavrusunun maruz kaldığı kötü durum, hem hayvanların hem de insanların eylemleri yoluyla çeşitli iyi durumların ortaya çıkmasına vesile olmaktadır. Burada öncelikle hayvanları düşündüğümüzde, geyik yavrusunun yaşadığı kötülük, diğer hayvanların çeşitli derecede öneme sahip iyi eylemler ortaya koymasına zemin hazırlar. Mesela, böyle bir olayda, geyik yavrusunun bulunduğu durum, bunu gören diğer geyik yavrularının niyetsel olarak o yangından kaçmalarına ve diğer geyiklerin o yavruları kurtarmak için çeşitli iyi eylemlerde bulunmalarına neden olur.[222] Yine, geyik yavrusunun maruz kaldığı kötülük, diğer hayvanlar kadar insanların eylemleri yoluyla da bazı iyi durumların ortaya çıkmasına neden olur. Mesela, insanlar o hayvanlara yardım etmek, yangınlarla ilgili tedbir almak ya da olası bir yangında hayvanları kolayca kurtarmak adına çeşitli teknikler geliştirmek gibi ahlakî iyi eylemler yapmak fırsatı elde ederler. Bu durum, insana özgür iradesi ile çok önemli tercihler yapma fırsatı verir ki bu türden bir iyilik ancak böyle bir doğal kötülük yoluyla meydana gelebilir. Swinburne'e göre, tüm bunlar, doğal kötülük yoluyla hayvanların ve insanların eylemlerinde ortaya çıkan iyi durumlardır ki Tanrı'nın bu iyi durumlar için o geyik yavrusunun acı çekmesini engellememesi Tanrı'yı haklı çıkaracak bir durumdur.

Swinburne'ün doğal kötülük ile ilgili bu görüşleri çeşitli itirazlarla karşılanmıştır. İlk olarak, onun insanın eylemlerine yön verebilmesi için doğal kötülüğün olmasını gerekli gören anlayışının bazılarınca makul bulunmadığını

---

[221] Swinburne, *The Existence of God*, s. 236.
[222] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 171-173.

söyleyebiliriz. Bu noktada, insanların doğal süreçler yoluyla eylemlerine dair bilgi sahibi olması için doğal kötülüğün meydana gelmesinin zorunlu olmayacağı düşünülmüştür. Bu itiraza göre, insanın eylemlerine dair doğuştan bilgi sahibi olabildiği ve bu doğrultuda etkili özgür seçimler yapabildiği; fakat doğal kötülüğün olmadığı bir dünya, pekala mümkündür.[223] Yine, Swinburne'ün insanın önemli ve etkili bazı türden özgür eylemlerde bulunabilmesi için doğal kötülüğün olmasını zorunlu olarak görmesini makul bulmayanlar olmuştur. Bu noktada, Stump, doğal kötülük olmadan da insanın önemli ve etkili özgür eylemler yapabildiği durumların var olacağını belirtmiştir. Bununla ilişkili olarak, insanın özgür iradesini önemli derecede kullanabildiği fakat doğuştan gelen hastalıklar, doğal felaketler ya da salgın hastalıkların olmadığı bir dünyanın imkanına dikkat çekerek Swinburne'ün doğal kötülük ile ilgili çözümlemesini haklı bulmamıştır.[224] Swinburne'ün hayvanların doğal kötülüğe maruz kalmaları yoluyla cesaret, merhamet, sempati gösterebildikleri eylemler gerçekleştirebilmelerini iyi ve değerli olarak görmesi de eleştirilmiştir. Mesela Hick, Swinburne'ün hayvanların eylemlerine dair bu betimlemesini abartılı bulmuştur. Bu anlamda hayvanların eylemlerinin cesaret, merhamet ya da sempati ile nitelendirilemeyeceğini düşünmüştür.[225]

Swinburne'ün doğal kötülükle ilgili düşüncelerini, onun teodisesinin bütünlüğü içerisinde tutarlı ve makul görebiliriz. Bu noktada, doğal kötülüğün özellikle insanın özgür iradesini hem doğru hem de ahlakî yönde kullanabilmesi için

---

[223] David O'Connor, "Swinburne on Natural Evil from Natural Processes", *International Journal for Philosophy of Religion*, 30: 2, (1991), s. 77-87; Nick Trakasis, *The God Beyond Belief –In Defence of William Rowe's Evidential Argument from Evil-*, (Dordrecht: Springer, 2007), s. 284-287.

[224] Eleonore Stump, "The Problem of Evil", *Philosophy of Religion, A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002), s. 398.

[225] John Hick, "Reviewed Work: Providence and the Problem of Evil by Richard Swinburne", *International Journal for Philosophy of Religion*, 47: 1, (2000), s. 57.

zorunlu olarak görülmesi, onun özgür iradeyi temel alan teodisesi açısından tutarlı olarak görülebilir. Fakat, onun bu yaklaşımına yapılan eleştirileri düşündüğümüzde, insanın doğal kötülük yoluyla etkili ve önemli özgür eylemlerde bulunabildiği durumların, doğal kötülük olmadan da gerçekleşebilmesinin mümkün olduğunu düşünebiliriz. Zira, insanlar, yalnızca ahlakî kötülüğün olduğu bir dünyada da önemli ve etkili yönde iradelerini kullanma fırsatı elde edebilirlerdi. Bu anlamda, mesela, hayvanların bu kadar çok acı çekmediği ya da afetler yoluyla insan topluluklarının büyük acılar yaşamadığı, fakat aynı zamanda insanların özgür irade sahibi olduğu bir dünyanın olması mümkün görülebilir. Böyle bir durumda da Tanrı, özgür irade yoluyla yaratmadaki bazı iyi amaçlarını gerçekleştirebilirdi. Fakat Swinburne'e göre, böyle bir dünya içinde doğal kötülüğün ve doğal kötülük yoluyla meydana gelen iyi eylemlerin olduğu bir dünya kadar iyi ve değerli olmayacaktır. Aslında Swinburne'ün doğal kötülük ile ilgili görüşlerine karşı çıkılmasının temelinde, dünyada neden bu kadar çok tür ve dereceden kötülük olduğu ile ilgili sorgulamalar yer alır. Bu noktada, Swinburne'ün gösterdiği yolla doğal kötülüğün açıklanması anlamsız bulunduğu için, Tanrı'nın izin vermesinin haklı görülemeyeceği pek çok doğal kötülüğün olduğu iddia edilmiştir. Swinburne ise, doğal kötülük dahil kötülüğün her bir çeşidinin yine bu dünyadaki iyi durumlar yoluyla gerekçelendirilebileceğini savunmaktadır.

2.2.3. TANRI'NIN ÜZERİMİZDEKİ HAKLARI

Swinburne'ün ahlakî ve doğal kötülüğü Tanrı'nın yaratmadaki bazı iyi amaçlarına ulaşabilmesi için mantıksal olarak zorunlu görmesi, onun teodisesinin temel iddiasıdır. Bu noktada, dünyamızda insanların ve hayvanların maruz kaldığı

şiddetli kötülükleri düşündüğümüzde, akıllara şu soru gelebilir: Tanrı'nın böyle bir dünya yaratmaya hakkı var mıdır? Swinburne'ün bu soruya verdiği cevap, onun dünyadaki kötülüklerle ilgili buraya kadar anlattığımız açıklamalarını tamamlayacak nitelikte olabilir. Ona göre, Tanrı'nın daha büyük iyi durumları mümkün kılabilmek için kötü durumları meydana getirmeye hakkı vardır. Bu noktada, bir failin bir şeyi yapmaya hakkının olmasının ne anlama geldiğinin açıklanması gerekir. Bir failin herhangi bir eylemi yapmaya hakkının olması, o failin söz konusu olan eylemi yapmak noktasında ahlakî olarak kabul edilebilir bir gerekçesinin olduğu anlamına gelmektedir. O halde, Tanrı'nın daha büyük iyi durumların oluşabilmesi için kötü durumları meydana getirmeye hakkının olması, Tanrı'nın o eylemleri gerçekleştirmesinin ahlakî olarak kabul edilebilir gerekçeleri olduğu anlamına gelmektedir. [226]

Peki, Tanrı'nın bizim üzerimizde belli haklarının olması ne anlama gelmektedir? Swinburne, Tanrı-insan ilişkisine dair genellikle ebeveyn-çocuk ilişkisi analojisini kullanır. Buna göre, anne ve babamız bizi dünyaya getiren insanlar olarak bizimle ilgili belli sorumluluklara sahiptir. Bu anlamda anne ve babamız, bizi dünyaya getirdikten sonra hayatta kalabilmemiz için beslenmemizi, barınmamızı, eğitim görmemimizi ve daha başka şeyleri yapmak sorumluluğuna sahiptir. Anne ve babanın çocuğuyla ilgili sahip olduğu bu türden sorumluluk ve görevler, onların aynı zamanda çocuğu üzerinde -sınırlı da olsa- belli haklarının doğmasına neden olur. Swinburne'e göre, ebeveynlerin dünyaya getirdikleri çocukları ile ilgili sorumluluklarını ve bu sorumluluktan doğan haklarını düşündüğümüzde, Tanrı'nın

[226] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, s. 223.

bizi yaratan olarak bizimle ilgili daha fazla sorumluluğu ve bu sorumluluktan doğan belli hakları olduğunu düşünebiliriz.[227]

Bu noktada, bir varlığın diğer bir varlık üzerinde hakkının olmasının ne anlama geldiğini açıklığa kavuşturmak yerinde olacaktır. Swinburne'e göre, böyle bir ilişkide, bir tarafta sorumluluk alan kişi (ebeveyn), diğer tarafta da bağımlı olan kişi (çocuk) olmak üzere iki taraf mevcuttur. Bu dünyada sahip olduğumuz tecrübeler, insanların birbiri ile ilgili çeşitli derecede sorumluluğa sahip olmasının ve bu sorumluluktan kaynaklanan çeşitli haklara sahip olmasının ne anlama geldiği ile ilgili bize bilgi vermektedir.[228] Mesela, bir öğretmenin öğrencisi ile ilgili belli sorumluluğunun ve yine bu sorumluluktan doğan haklarının olduğunu düşünelim. Bu noktada, öğretmenin ödevini yapmayan bir öğrenciyi cezalandırmak gibi bir hakka sahip olduğunu düşünebiliriz. Burada bu cezanın nasıl olacağı, yine öğretmenin öğrencisi üzerindeki hakları ile doğru orantılı olacaktır. Böyle bir durumda öğretmenin öğrencisinin üzerinde, o öğrencinin anne ve babası kadar hakkının olduğunu düşünmemiz mümkün değildir. Swinburne'e göre, insanların birbirleri ile ilgili sorumlulukları ve haklarının nasıl olacağı ile ilgili her zaman tam bir sınırlama çizilemese de örnekte gördüğümüz gibi bunun nasıl olacağı ile ilgili sezgilerimiz mevcuttur. Ona göre, sahip olduğumuz bu sezgiler, bizi yaratan Tanrı'nın üzerimizdeki haklarının neler olabileceği ile ilgili olarak bize fikir verecektir.[229]

Swinburne'e göre, insan ile ilgili belli sorumlulukları ve bu sorumluluklardan doğan hakları olan bir Tanrı, insanların hayatlarıyla ilgili bazı durumları insanları yaratmadan önce belirler. Bu, Tanrı'nın zamansal olarak bizden önce gelmesi ve bizi

---

[227] Swinburne, *a.g.e.*, s. 224.
[228] Swinburne, *a.g.e.*, s. 224-225.
[229] Swinburne, *a.g.e.*, s. 228-229.

yaratması nedeniyle mantıksal olarak böyle olmak zorundadır. O halde, Tanrı'nın insanı ne şekilde yaratacağı ve onu nasıl bir dünyaya koyacağı, O'nun insanı yaratmadan önce belirlediği durumlar olacaktır. Tanrı'nın yarattığı bu dünyadaki iyi ve kötü durumları düşündüğümüzde, Tanrı'nın insanı böyle bir dünyaya koymak noktasında aldığı kararlar, Tanrı'ya insan hayatı ile ilgili belli sorumlulukları yüklemiştir.[230] Peki insan, nasıl bir hayata sahip olursa Tanrı, üzerine düşen sorumluluğu yerine getirmiş olacaktır? Swinburne'e göre, bütün insanları tek tek düşündüğümüzde, Tanrı'nın her birimize nesnel olarak iyi bir hayat vermesi beklenebilir. Bu noktada, bir insanın sahip olacağı en iyi hayatın nasıl olacağı ile ilgili bir betimleme yapılması belki de imkânsızdır. Zira, bir insanın hayatıyla ilgili durumların her zaman daha iyi olabilmesi mümkün olduğundan, Tanrı'nın her birimize en iyi hayatı sunmasının mantıksal olarak mümkün olmadığını düşünebiliriz. Bu nedenle, Tanrı'nın her birimize en iyi hayatı sunması gerektiğini düşünmek yerine, O'nun her birimize toplamda *(overall)* iyi bir hayatı vermesini beklemek makuldür.[231]

Peki, her bir insanın toplamda iyi bir hayatının olması ne anlama gelmektedir? Swinburne'e göre, Tanrı, insanı hayatı boyunca zarara uğratmaktan daha çok ona fayda sağlayan şeyleri sağladığında, insana toplamda iyi bir hayat vermiş olacaktır. Bunun bir diğer anlamı, eğer tek tek bireylerin hayatlarında iyi durumlar kötü durumlara ağır basıyorsa, Tanrı'nın insana toplamda iyi bir hayat verdiğini düşünebiliriz.[232] Ona göre, ancak böyle bir durumda, Tanrı'nın insan hayatıyla ilgili sorumluluklarını yerine getirdiğini söyleyebiliriz. Dahası, ancak böyle

---

[230] Swinburne, *a.g.e.*, s. 229.
[231] Swinburne, *a.g.e.*, s. 230.
[232] Swinburne, *a.g.e.*, s. 230.

bir durumda, tek tek bireylerin hayatında Tanrı'nın iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için bazı kötü durumların oluşmasına izin vermesi haklı görülebilir.[233] Swinburne, bu noktada yaşadığımız dünyanın bütününü düşündüğümüzde toplamda iyi durumların kötü durumlara baskın geldiğini söylemez. Burada, iyi durumların kötü durumlara baskın gelmesini, yalnızca insan hayatıyla sınırlı tutar.

Swinburne, her ne kadar buraya kadar verdiğimiz açıklamalarında, Tanrı'nın bütün dünyaya dair yaratmadaki iyi amaçları ve bu amaçlar için zorunlu gördüğü kötü durumlardan bahsetmiş olsa da dünyanın bütününü düşündüğümüzde iyi durumların kötü durumlara ağır bastığını açıkça söylemez. Bu konunun, dünyada neden bu kadar çok kötülük olduğunu sorgulayan delilci argümanın iddiaları ile ilgili olduğu aşikârdır. Swinburne, bununla ilgili olarak belli bazı şiddetli kötülüklerin açıklaması olarak onların hangi iyi durumlar için gerekli olduğunu belirlemenin her zaman kolay olmayacağının farkındadır. Fakat, ona göre, yapılan düşünsel çalışmalar, dünyanın iddia edildiği gibi çok fazla kötülüğün bulunduğu bir dünya olduğunu açık bir şekilde göstermez.[234] Bu nedenle, Swinburne'ün dünyadaki kötü durumların iyi durumları aştığını düşündüğünü söyleyemeyiz. Fakat, dünyadaki iyi durumların kötü durumları aştığına dair açık bir iddiası da yoktur. O, bununla ilgili kendi iddiasını yalnızca bireylerin hayatları ile sınırlı tutar. Ona göre, tek tek bireylerin hayatlarını düşündüğümüzde, Tanrı'nın onları yaratan olarak, o varlıklara iyi durumların kötü durumlara baskın geldiği bir hayatı vermesi gerekir. Zira, ancak böyle bir durumda, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesinin ahlakî olarak kabul edilebilir gerekçeleri ortaya konmuş olacaktır.

---

[233] Swinburne, *a.g.e.*, s. 239.
[234] Swinburne, *a.g.e.*, s. 243.

Peki, Swinburne, bireylerin hayatlarında iyi durumların kötü durumlara ağır bastığını düşünmekle tam olarak neyi kastetmektedir? O, bununla ilgili olarak, herhangi bir insanın hayatındaki tek bir kötü durum ve onun sebep olduğu iyi bir durum olup olmadığına bakmanın doğru olmayacağını düşünür. Zira, bazı durumlarda, birden fazla kötü durum, onu aşan tek bir iyi durum için zorunlu olabilir. Bu nedenle, eğer insan kendi hayatında iyi olanın kötü olana ağır bastığını görmek istiyorsa, bütüne bakması gerekir. Swinburne'e göre, bu konuda tam bir formül çıkarılamasa da insan kendi hayatıyla ilgili bütüne baktığında iyi durumların kötü durumları aştığını görebilir.[235] Yine, insanın eylemlerine baktığımızda, insanın özgür iradesi ile ahlakî iyi eylemde bulunma şansı, ahlakî kötü eylemde bulunma şansından daha ağır basar.[236] Bu da, insan hayatında iyi durumların kötü durumlara ağır basmasına delil olarak gösterilebilir. Yine, insanın çekeceği acının bir sınırının olması, insan hayatında iyi durumların daha ağır bastığına delil oluşturabilir. Buna göre, insanın maruz kaldığı çeşitli acı durumlar ölümle sınırlandırılmıştır.[237] Bu durum, insan hayatında acıya bir limit getirdiği için, insanın iyi durumların kötü durumlara daha ağır bastığı toplamda iyi bir hayat yaşamasını sağlayacak etmenlerden birisi olur. Sonuçta, Swinburne'e göre, insanların hayatlarında -en azından genel olarak- iyi durumlar kötü durumlara ağır basar. Bu durum, insana toplamda iyi bir hayat kazandırır ki Tanrı'nın bu noktada iyi amaçlarını gerçekleştirmek için kötü durumlara izin vermesi ahlakî olarak kabul edilebilir bir gerekçedir.

---

[235] Swinburne, *a.g.e.*, s. 238.
[236] Swinburne, *a.g.e.*, s. 87.
[237] Swinburne, *a.g.e.*, s. 232.

Buraya kadar, Swinburne'e göre, Tanrı'nın insanlara, iyi durumların kötü durumlara baskın geldiği bir hayat vermesi gerektiğini, dahası, ancak böyle bir hayatın Tanrı'nın, iyi durumları gerçekleştirebilmek için kötü durumlara izin vermesini haklı çıkarabileceğini gördük. Swinburne'ün bireyin hayatı ile ilgili genel görüşleri bu şekilde olmasına rağmen, bu durumun bütün insanların hayatında böyle olacağı ile ilgili şüpheleri vardır. Buna göre, bazı insanların hayatlarında kötü durumlar iyi durumlara ağır basabilir ya da birileri bunun öyle olduğunu iddia edebilir.[238] Swinburne'ün bu yaklaşımı, onun önceki düşünceleri ile çeliştiğini ya da bu konuda açık olmadığını düşünmemize neden olabilir. Oysa ki, Swinburne'ün her iki duruma ihtimal veren düşünceleri, onun özgür varlıkların gelecekteki eylemleri ve Tanrı'nın bu eylemlere dair bilgisi olmaması ile ilgili iddiaları ile uyumlu görünür. Zira, ona göre, bir insanın özgürlükçü anlamda özgür iradeye sahip olabilmesi için onun eylemlerinin Tanrı dahil hiçbir şey tarafından nedenlenmemesi gerekir. Aynı zamanda Tanrı, mantıksal olarak insanın gelecekteki eylemlerinin ne olacağını önceden bilemez. Bunun sonucunda denebilir ki Tanrı, gelecekte ne yapacağını bilmediği özgür varlıklar yaratmıştır. İşte, onun bu iddiaları gereği, insanlardan bazılarının kötü durumların iyi durumlara ağır bastığı bir hayat yaşamaları olasılığı her zaman olacaktır. İşte bu noktada, Swinburne, eğer bir insanın hayatında, kötü durumlar iyi durumlara baskın geliyorsa Tanrı'nın, bu kötülüğü, ölümden sonraki iyi bir yaşam ile tazmin etmesinin beklenebileceğini düşünür.[239]

Swinburne'ün Tanrı'nın geleceği bilememesi ile ilgili görüşlerinin onun teodisesinde yaratacağı sıkıntılardan daha önce bahsetmiştik. Burada da yine, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilememesinin tek tek bireylerin

[238] Swinburne, *a.g.e.*, s. 239.
[239] Swinburne, *a.g.e.*, s. 239.

hayatlarında nelere sebep olabileceğini gördük. Bu noktada, Tanrı'nın gelecekte ne yapacaklarını bilmediği varlıklar yaratmasının ve böyle bir durumda kötülüğe izin vermesinin Tanrı'yı ne kadar haklı kılabileceği tekrardan düşünülebilir. Zira bu durumun, yine Swinburne'ün teodisesi açısından sıkıntı yarattığını düşünebiliriz.

Swinburne'ün, tek tek bireylerin hayatlarında kötü durumların iyi durumlara ağır basması durumunda, Tanrı'nın kötü durumlara izin vermesinin haklı çıkarılabilmesi için, ahiret düşüncesini ortaya atması dikkate değerdir. Zira, böyle bir durumda, dünyada mağdur olan insanlar, ölümlerinden sonra hak ettikleri hayata kavuşacaklardır. Böylece, onların bu dünyadaki kötü hayatları ahiretteki iyi bir hayatla tazmin ya da telafi edilmiş olacaktır. Swinburne'ün bu düşünceleri, onun genel teodisesinde, Tanrı'nın iyi durumları gerçekleştirebilmesi için kötü durumlara izin vermesini haklı gören düşüncesi ile uyumludur. Zira, bu düşünceleri ile kendisi açıkça ifade etmese de, dünyadaki kötü durumların yine dünyadaki iyi durumlar yoluyla tazmin ya da telafi edildiğini düşünmektedir. Bunun gerçekleşemediği durumlarda ise, ahiret düşüncesi ortaya atılmaktadır.

Burada Swinburne'ün ahiret ile ilgili yaklaşımı onun teodisesine dair ele alınması gereken kısımlardan birisidir. Aslında Swinburne, ahiret düşüncesiyle tamamlanmayan bir teodisenin -en azından kendi açısından- yeterli olduğunu düşünür. Aynı zamanda, başka birinin kendi teodisesinde ahiret düşüncesine ihtiyaç duymasını da anlamlı bulur.[240] Peki, Swinburne, teodisesini ahiret ile tamamlamayı neden gerekli görmemiştir? Onun bu tavrının birden çok nedeni olduğunu düşünebiliriz. İlk olarak, o, teodisesine eklenecek ahiretle ilgili iddiaların vahiyden

---

[240] Swinburne, *Tanrı var mı?,* s. 101.

gelen harici kanıtlamalara ihtiyaç duyacağını belirtir.[241] Bu nedenle ahiret düşüncesi, yalnızca onun teodisesinin bir parçası olarak öne sürülemez. Bu noktada ahiret, deneyime konu olmadığı için, onu kanıtlamak adına vahiyden gelen harici pozitif delillere ihtiyaç duyulur. Swinburne ise ahiret ile ilgili harici bir delillendirmeyi kendi teodisesi açısından yersiz görmüştür.[242] İkinci olarak, Swinburne'ün teodisesinde benimsediği yaklaşım biçimi, onun ahiret düşüncesine yer vermeyişinin nedeni olabilir. Bu yaklaşım gereği, teodisesindeki kötü durumları yalnızca bu dünyada bir şekilde tecrübe ettiğimiz iyi durumlar üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bu nedenle, onun daha büyük iyi savunması, aynı zamanda bu dünyadaki kötü durumların yine bu dünyadaki iyi durumlar yoluyla tazmin ya da telafi edildiği düşüncesini barındırmaktadır. Çünkü, bu noktada iyi durumlar kötü durumlara ağır basacak pozitif bir değere sahiptirler ki bu şekilde o kötü durumları telafi edebilirler. Böyle bir durumda, yaşadığımız bütün kötü durumlar dünyadaki iyi durumlar yoluyla telafi edildiği için, bu telafinin ahirette olmasını beklemeye ihtiyaç yoktur. Bütün bunlar, Swinburne'ün teodisesinde ahiret düşüncesinin yeterince yer almayışının nedenleri arasında gösterilebilir.

Swinburne'e göre, ahlakî kötülük olmadan Tanrı'nın insana iyi bir şey olan özgür iradeyi verebilmesi mümkün değildir. Bu noktada özgür irade, ahlakî kötülükleri telafi edebilecek derecede büyük bir iyi olarak görülebilir. Peki, gerçekten iddia edildiği gibi özgür irade, onca ahlakî kötülüğü telafi edecek derecede iyi bir şey midir? Daha genel düşündüğümüzde de yalnızca bu dünyadaki iyi durumlar yine bu dünyadaki kötü durumları telafi etmek için yeterli olabilir mi?

---

[241] Swinburne, *Providence and the Problem of Evil,* dipnot 8, s. 15.
[242] Richard Swinburne, "Some Major Strands of Theodicy", (ed.) D. Howard-Snyder, *The Evidential Argument From Evil,* (Indiana: Indiana U.P., 1996), s. 45-46.

Delilci argümanda ele alınan çarpıcı bir örnek üzerinden gidelim. Bu meşhur örnekte, annesinin erkek arkadaşı tarafından tecavüz edildikten sonra acımasızca öldürülen kız çocuğundan bahsedilir.[243] Gerçekten, bu dünyadaki herhangi iyi bir durum bu derece şiddetli bir kötülüğü tam anlamıyla telafi edebilir mi? Bu noktada, böyle bir kötülüğün bu dünyadaki daha başka iyilikler yoluyla –bu özgür irade olsa dahi- tam anlamıyla telafi edildiğini düşünmek zor görülebilir. Zira, Tanrı'nın, özgür iradeyi onca kötülük ihtimaline karşın insana bahşetmesi iyi bir bu durum olarak görülebilirse de bu durumun yeterli olmadığını düşünmek için gerekçelerimiz olabilir. Herhangi bir ahlakî kötü eylemde, mağdur olan taraf ile o eylemi gerçekleştiren kişi olmak üzere iki taraf mevcuttur. Tekrardan örneğimize döndüğümüzde, Swinburne'ün de ihtimal verdiği gibi, mağdur olan küçük kız çocuğunun ölümünden sonra cennete gideceğini ve bu anlamda yaşadığı kötü durumların telafi edileceğini düşünebiliriz. Fakat, aynı olayda, özgür iradesi ile küçük kız çocuğuna ahlakî kötü eylemde bulunan kişinin durumu ne olacaktır? Swinburne'ün bu soruya verdiği cevap belirsizdir. Zira onun ahiret düşüncesi yalnızca iyi insanların öldükten sonra gidecekleri cennet ile sınırlıdır. Bu noktada, o, kötülük yapan insanların cehenneme gideceğinden hiçbir şekilde bahsetmez. Hatta, ona göre, o kötü insanlar isterse, Tanrı onları tamamen yok edecektir. Zira, cennete olmak Tanrı ile birlikte olmak demektir ki Tanrı kendisiyle birlikte olmak istemeyen kötü insanlara yok olma şansı tanıyabilir.[244]

Swinburne'ün ahiret ile ilgili bu düşüncelerinin onun teodisesini sıkıntıya düşürdüğünü söyleyebiliriz. İlk olarak ahiret düşüncesi ile tamamlanmayan bir daha

---

243 Rowe, "Evil is Evidence against Theistic Belief", s. 4-5.

244 Swinburne, *Providence and the Problem of Evil,* s. 250; Richard Swinburne, "A Theodicy of Heaven and Hell", *The Existence and Nature of God,* (1983), s. 37-54.

büyük iyi teodisesinin, Tanrı'nın bazı kötülüklere izin vermesini haklı çıkarmak noktasında eksik kalacağını düşünebiliriz. Zira, yalnızca bu dünyadaki iyi durumların yine var olan kötü durumları telafi etmesinin mümkün olmadığı durumlar olabilir. Bu da, Tanrı'nın bazı iyi durumları meydana getirmek için bazı kötü durumlara izin vermesini haksız kılacak bir etmen olabilir. Bu noktada Swinburne'ün iddia ettiğinin aksine, dünyadaki kötü durumların ahiret ile tazmin edildiğini öngören bir daha büyük iyi yaklaşımı onun teodisesi açısından kaçınılmaz görülebilir. İkinci olarak, yine Swinburne'ün özgür iradenin daha büyük iyi olması ile ilgili fikirlerini düşündüğümüzde, özgür iradenin bu anlamda kendi başına iyi ve değerli olmasının yalnızca bu dünyadaki iyi durumlara kıyasla düşünülmesi eksik görülebilir. Zira, Swinburne'ün çizgisini takip ettiğimizde, özgür irade yoluyla bu dünyada meydana gelecek her bir kötü durum yine özgür iradenin kendisi yoluyla telafi edilebilmektedir. Bu noktada, insanın bu dünyada aldığı sorumlulukla yaşadığı dünyayı etkileyebilmesi, özgür irade yoluyla kazandığı iyi durumlardandır. Fakat insanın eylemlerinin sonuçlarına dair sahip olduğu bu sorumluluk ile ilgili düşünceler, makul bir tarzda ahiret düşüncesi ile tamamlanmayınca söz konusu anlayışın eksik kalacağını düşünebiliriz. Zira, insanların eylemlerine dair aldıkları sorumlulukların anlamı ve değerinin, o eylemlerinin gerçek anlamda karşılığını gördüklerinde ortaya çıkacağını düşünebiliriz. Bu anlamda yaşadığımız dünya, insanın bu sorumluluğunun sonuçlarını tam anlamıyla görmesi için her zaman uygun olmayabilir. Bu nedenle, bu karşılığın ölümden sonraki bir yaşamda alınacağını düşünmek makul görülebilir. Böyle görülmediği taktirde, Tanrı'nın insana özgür irade vermesini iyi bir durum olarak görmek pek de mümkün görünmemektedir. O halde, insanın ahiretteki durumu da dahil ancak sonuçlarıyla ilgili sorumluluk aldığı

bir eylem ve bu eyleme olanak tanıyan bir özgür irade iyi ve değerli olarak görülebilir. Dahası, ancak, insana verdiği özgürlükle ilgili onları hesaba çekecek ve bu anlamda insanlar arasında adaleti sağlayacak bir Tanrı'nın bunca kötülüğe izin vermesi haklı olarak görülebilir. Bütün bunların bu dünyada olmaması, insanlara ölümden sonra bir yaşamın olacağını düşündürebilir. Sonuçta, uygun bir şekilde ahiret düşüncesi ile tamamlanan bir daha büyük iyi yaklaşımının, güçlü bir şekilde Tanrı'nın kötü durumlara izin vermesinin haklı gerekçelerini ortaya koyacağını düşünebiliriz.





SONUÇ

Kötülük problemi, dünyada var olan kötülükler ile teizmin öngördüğü her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığının bağdaştırılamayacağı iddiasını temel alan bir yaklaşımı ifade eder. Bu iddiayı destekleyenlere göre, dünyamızda gözlemlediğimiz kötü durumlar, teizmin öngördüğü gibi bir Tanrı'nın var olmasını imkânsız ya da gayri muhtemel kılmaktadır. Modern dönemlerde kötülük probleminin iki temel versiyonu gündeme gelmiştir. Bunlardan ilki olan mantıksal kötülük problemine göre, çeşitli türden kötü durumların varlığı ile her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi bir Tanrı'nın varlığı birbiriyle çelişmektedir. Bu noktada, mutlak iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın, yarattığı dünyada hiçbir kötü durumun oluşmasına izin vermemesi gerektiği düşünülür. Bu dünyadaki reddedemeyeceğimiz türden kötü durumların varlığı, iddia edildiği gibi bir Tanrı'nın var olmasını imkânsız kılmaktadır. İkinci olarak, delilci kötülük probleminde ise dünyamızda neden bu kadar çok ve şiddetli kötülüklerin var olduğu sorgulanır. Burada da gözlemlediğimiz dünyada çeşitli türden ve dereceden kötü durumların olması, teizmin öngördüğü gibi bir Tanrı'nın varlığını imkânsız olmasa da gayri muhtemel kılmaktadır.

Ateizmin Tanrı'nın varlığını reddetmek için geliştirdiği kötülük argümanları, teistler tarafından ciddi itirazlarla karşılanmıştır. Bu anlamda teistler, kötülük argümanları karşısında geliştirdikleri savunma ve teodiseler ile Tanrı'nın varlığı aleyhindeki iddiaları reddetmişlerdir. Savunma, kötülük probleminin mantıksal ya da delilci formülasyonlarından herhangi birini reddetmek için ileri sürülen açıklama biçimleridir. Teodise ise, dünyadaki kötü durumların varlığı üzerinden Tanrı'nın var

olmadığına hükmeden argümanları ve iddiaları reddetmek, bu anlamda Tanrı'nın söz konusu olan kötülüklere izin vermesinin muhtemel gerekçelerini ortaya koymak için geliştirilen açıklama biçimleridir. Bu noktada, teodisenin savunmaya göre daha büyük bir uğraş olduğunu söylemek mümkündür. Zira, savunmada, Tanrı'nın var olmadığı çıkarımını yapan argümanlardan herhangi biri reddedilirken, Tanrı'nın kötü durumlara izin vermesi ile ilgili muhtemel gerekçelerin ne olduğu açıklanmaz. Teodisede ise Tanrı'nın kötü durumlara izin vermesi ile ilgili sahip olması muhtemel gerekçeleri açıklanmaya çalışılır. Plantinga'nın özgür irade savunması, Hick ve bu tezde ele aldığımız Swinburne'ün teodisesi, modern dönemde öne çıkan savunma ve teodiselerdendir.

Bu tezde, Swinburne'ün kötülük problemi karşısındaki tutumunu ve geliştirdiği teodiseyi inceleyip değerlendirmeye çalıştık. Swinburne, teodisesinde daha büyük iyi savunması olarak isimlendirilen bir yaklaşımı temel almıştır. Bu yaklaşıma göre, Tanrı bazı iyi amaçlarını, bazı kötü durumlara izin vermeden meydana getiremez. Bu noktada söz konusu iyi amaçlar, kötü durumları aşan değerde daha büyük iyi olarak görülebilirler. Bunun en bariz örneklerinden birisi, insanın özgür irade sahibi olmasıdır. Buna göre, Tanrı'nın, insana daha büyük iyi olarak görebileceğimiz özgür irade verebilmesi için, kötü bir durum olan ahlakî kötülüğün meydana gelmesine izin vermesi gerekir. Dahası, yalnızca ahlakî kötülük değil, doğal kötülük de Tanrı'nın özgür irade yoluyla amaçladığı iyi durumların meydana gelmesi için gereklidir. Bu anlamda, Swinburne teodisesinin insanın özgür irade sahibi olmasının anlamı ve iyiliği üzerinde odaklandığını söyleyebiliriz.

Swinburne, daha büyük iyi savunmasının merkezi olduğu bir teodise kurabilmek için öncelikle Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarının ne olduğundan

bahsetmiş, sonrasında da doğal ve ahlakî kötülük yoluyla o iyi amaçların nasıl meydana geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Bu noktada, güzellik, düşünme, hissetme, eylemde bulunma, arzular, inançlar, ibadet gibi pek çok türden iyi durumların Tanrı'nın yarattıklarında amaçladığı iyi durumlar olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, bu iyi durumlar ve yine bunların sebep olduğu başka iyi durumlar özellikle, insanın sahip olduğu özgür irade yoluyla meydana gelmektedir. Bu noktada, özgür irade pek çok iyi duruma sebep olan daha büyük iyi olarak, ahlakî ve doğal kötülüğün meydana gelmesinin en önemli gerekçelerinden biri olmuştur.

Swinburne'e göre, kötülük problemi karşısında geliştirilecek bir özgür irade savunması, ancak özgürlükçü anlamda özgür irade anlayışı ile güçlü ve anlamlı olabilir. Bu özgürlük anlayışına göre, insanın özgür eylemleri, insanın kendisi dışında Tanrı da dahil hiçbir kimse tarafından nedenlenmemelidir. Ona göre, ancak bu şekilde, Tanrı'nın ahlakî ve doğal kötülüğe izin vermesinin haklı gerekçeleri ortaya konulabilir. Zira, insan, sahip olduğu bu özgür irade ile karakterini, dünyayı ve diğer varlıkları değiştirebilecek etkili ve önemli eylemlerde bulunabilmektedir. İnsanın özgürlükçü anlamda özgür iradeye sahip olması, onun ahlakî kötülük yoluyla pek çok iyi durumu elde etmesine neden olmaktadır. Bu noktada, insanın ahlakî kötü olanı seçme ihtimali her zaman olduğu için, onun yapacağı ahlakî eylemler etkili ve değerli olma hüviyeti kazanırlar. Swinburne'e göre, her durumda özgür irade ile sahip olduğumuz iyi durumların pozitif değeri, ahlakî kötü durumların negatif değerinden fazla olacaktır. Bu durum, Tanrı'nın ahlakî kötülüğe izin vermesini haklı kılacak iyi bir durum olarak görülebilir.

Swinburne'ün ahlakî kötülüğün gerekçelendirilmesinde özgür iradeyi merkeze alan yaklaşımı, yine onun gibi ahlakî kötülüklerin açıklanmasında özgür

iradeyi temel alan Plantinga'nın özgür irade savunmasında gösterdiği yaklaşıma yakın olarak görülebilir. Swinburne ve Plantinga'nın, hem ahlakî hem de doğal kötülüğün açıklanmasında özgür irade savunmasını merkeze alan bir yaklaşım sergilemek noktasında ortak olduklarını söyleyebiliriz. Burada, Swinburne'ün teodisesinin en ayırıcı tarafının, insanın özgür irade sahibi olmasını merkeze alan bir yaklaşımla ahlakî ve doğal kötülüğün meydana gelmesinin mümkün gerekçelerinin neler olabileceğine dair açıklamalar yapmış olmasını zikredebiliriz. Plantinga'nın özgür irade savunmasında ise bu türden bir gerekçelendirmeye gidilmez. Yine, bu iki düşünür özgürlükçü anlamda özgür irade anlayışlarını savunmalarına rağmen, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilip bilemeyeceği konusunda farklı düşünürler. Bu noktada, Plantinga, Tanrı'nın özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilebileceğini savunurken, Swinburne bunun doğru olmadığını savunmuştur.

Swinburne'ün doğal kötülük karşısındaki açıklamalarında da özgür irade savunmasının merkezi düşünce olduğunu belirttik. Bu noktada, insanın kendisini ve dünyayı değiştiren etkili ve önemli eylemlerde bulunabilmesi ve karakterini geliştirebilmesi için ahlakî kötülük kadar doğal kötülüğün de bulunması gerekir. Ona göre, doğal kötülük, insanların doğal süreçlerle ilgili bilgi sahibi olmasını ve bu bilgiler doğrultusunda eylemlerini yönlendirebilmesine fırsat tanır. İnsanın bu türden bir iyi durumu elde edebilmesi için, doğal süreçlerle birlikte gelen doğal kötülük kaçınılmaz görünür. Doğal kötülük yoluyla insanlar kadar hayvanlar da, eylemlerini yönlendirme ve bu anlamda iyi eylemlerde bulunma fırsatını elde eder. Swinburne'ün dünyadaki ahlakî ve doğal kötülükleri insanın karakter eğitimi için gerekli görmesi yönüyle Hick'in ruhsal gelişmeyi merkeze alan teodisesine benzer ve

yakın olarak görülebilir. Hick'e göre, bu dünyadaki kötülükler insanın ruhsal olarak gelişmesi için gereklidir. Böyle bir gelişmenin mümkün olabilmesi için insanların özgür iradesi ile seçimler yapabildiği, dolayısıyla içinde ahlakî ve doğal kötülüğün bulunduğu bir dünyanın olması gerekir. Özgür irade yaklaşımını benimseyen bu iki teodisenin, birbirinden önemli bir farkla ayrıldığını söyleyebiliriz. Bu noktada, Swinburne, kendi teodisesinde özgür iradeyi kendi başına iyi ve değerli bir şey olarak görürken, Hick'in teodisesinde özgür irade daha büyük bir iyilik ve amaç olan insanın ruhsal gelişimi için gerekli bir şart olarak görülmüştür. Bu anlamda, Swinburne'ün teodisesi özgür iradenin iyiliği üzerinde odaklanırken, Hick'in teodisesi insanın ruhsal olarak gelişmesinin iyiliğini ön plana çıkarır.

Swinburne, en sonunda teodisesini tamamlamak adına, Tanrı'nın iyi durumları meydana getirebilmek için kötü durumlara izin vermesine hakkının olup olmadığını sorgular. Ona göre, bizi yaratan Tanrı'nın bütün bunları yapmaya hakkı vardır. Diğer bir deyişle, Tanrı'nın iyi durumları meydana getirmek için kötü durumlara izin vermesi ahlakî olarak kabul edilebilir gerekçelere sahiptir. Swinburne, Tanrı'nın kötü durumlara izin vermeye hakkının olabilmesi için insanların her birine bütünüyle iyi bir hayat vermesi gerektiğini düşünür. Ona göre, bir insanın hayatında iyi durumlar kötü durumlara ağır basıyorsa, Tanrı'nın o insana toplamda iyi bir hayat verdiğini düşünebiliriz. Dahası ancak böyle bir durumda, Tanrı'nın iyi amaçlarını gerçekleştirmek için kötü durumlara izin vermesi haklı çıkarılabilir. Swinburne, genelde insanların bütünüyle iyi bir hayata sahip olduğunu kabul eder. Fakat, bunun her zaman böyle olacağı noktasında şüpheleri vardır. Zira, bazı durumlarda, insanların hayatlarında kötü durumların iyi durumları aşabileceğini söyler. Böyle bir

durumda da Tanrı'nın o insanlara öldükten sonra iyi bir yaşam vermesi gerektiğini iddia eder.

Ana hatlarıyla bu şekilde olan Swinburne'ün teodisesinin, oldukça kapsamlı olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada onun böyle bir teodise ortaya koymak için gösterdiği çaba oldukça muazzamdır. Swinburne'ün teodisesinde daha büyük iyi savunmasını temel alması, onun teodisesinin en güçlü taraflarından birisi olarak görülebilir. Zira, var olan kötü durumların yalnızca daha büyük iyilere ulaşmak için zorunlu bir basamak olarak görülmesi, pek çok insanı tatmin edecek ölçüde güçlü bir iddia olabilir. Swinburne'ün bu noktada, özgür irade yaklaşımını merkeze alan bir anlayışla daha büyük iyi savunmasını desteklemesi de onun teodisesinin güçlü ve makul olan taraflarından biri olarak görülebilir.

Swinburne teodisesinde sıkıntılı olarak görülebilecek kısımlar bulunmaktadır. İlk olarak, onun Tanrı'nın bilgisine ilişkin görüşlerinin daha büyük iyi savunmasını merkeze alan teodisesini zora sokan bir şeye dönüştüğünü söyleyebiliriz. Zira, Swinburne'e göre, Tanrı, bazı iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için bazı kötü durumlara izin vermiştir. Bu noktada, diyebiliriz ki Tanrı, insana özgür irade verebilmek için onların ahlakî kötü eylemlerde bulunmasına izin vermiştir. Fakat, aynı zamanda Tanrı, mantıksal zorunluluk gereği özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilememektedir. Bu durumda Tanrı, bazı iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için gelecekte ne yapacaklarını bilmediği varlıklar yaratmıştır. Böyle bir durumda, eğer Swinburne'ün iddia ettiği gibi Tanrı özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilmiyorsa, onlara özgür irade verirken amaçladığı iyi durumların gelecekte gerçekleşeceğinden nasıl emin olunabilir? Öyle görünüyor ki Swinburne'ün bu soruya açık bir cevabı görünmemektedir. O, daha çok Tanrı'nın

mantıksal zorunluluk gereği özgür varlıkların gelecekteki eylemlerini bilemeyeceği düşüncesinde ısrar eder. Fakat, kötülük problemi karşısında ortaya konan bir teodisede, Tanrı'nın iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için kötü durumlara izin vermesinin ikna edici bir gerekçe olabilmesi için, Tanrı'nın yaratma eyleminin sonuçlarına dair tam bir bilgi sahibi olması gerekir. Zira, ancak böyle bir bilgi ile Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için kötü durumlara izin vermesi haklı olarak görülebilir. Fakat Swinburne'ün teodisesi Tanrı'nın bilgisine ilişkin böyle bir tanımlamayı öngörmez.

İkinci olarak, Swinburne'ün teodisesinin uygun bir ahiret düşüncesi ile tamamlanmamış olması, onun teodisesinde sıkıntı yaratacak bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira, daha büyük iyi savunmasına göre, Tanrı'nın ahlakî kötülüğe izin vermesinin en önemli gerekçesi insanın özgür irade sahibi olmasıdır. Bu noktada, özgür irade Tanrı'nın onca ahlakî kötülüğe izin vermesini haklı kılacak değerde büyük bir iyi olarak kabul edilir. Swinburne'e göre, özgür iradenin daha büyük iyi olması aynı zamanda o iyiliğin ahlakî kötü durumları tazmin ya da telafi edebilecek değerde olması anlamına gelmektedir. Bu noktada, özgür iradenin kötü durumları telafi edecek ölçüde iyi ve değerli olarak görülmesi bazı açılardan makul görülmeyebilir. Zira, insanların sahip oldukları özgür irade kadar o özgür iradeyi nasıl kullandıklarının da önemli oldu aşikârdır. Bu anlamda, insanın özgür eylemlerinin sonuçlarıyla ilgili sorumluluk aldığı ve yaptıklarının karşılığını gördüğü bir özgür iradenin daha iyi ve değerli olacağını söyleyebiliriz. Fakat, insanın yaptığı eylemlerin sonuçlarıyla ilgili sorumluluk alması ve yaptıklarının karşılığını görmesi bu dünyada her zaman mümkün olmayabilir. Bu durum, insanların eylemlerinin sonuçlarını göreceği ve bu anlamda sorumluluk alacağı ölümden sonraki bir yaşamın

imkânını sorgulatabilir. Buna ilişkin olarak, insanların bu dünyadayken yaptığı iyi ve kötü eylemlerinin sonuçlarıyla ilgili sorumluluk aldığı ve bu anlamda ölümden sonraki bir yaşamda yaptıklarının karşılığını görebildiği bir özgür iradenin daha iyi ve değerli olacağını söyleyebiliriz. Dahası ancak böyle bir özgür iradenin, Tanrı'nın iyi amaçlarını gerçekleştirebilmek için kötü durumlara izin vermesini haklı çıkarabileceğini düşünebiliriz.

Sonuç olarak, Swinburne'ün daha büyük iyi savunmasını temel alan teodisesi, Tanrı'nın özgür insanların gelecekteki eylemlerini bilemeyeceğini öngörmesi ve insanın özgür irade sahibi olmasının iyiliğini ve değerini ahireti de içine alan bir yaklaşımla değerlendirmemesi nedeniyle eksik ya da sıkıntılı olarak görülebilir. Buna karşılık, onun dünyadaki kötü durumların makul ve uygun gerekçelerini vermek amacıyla geliştirdiği teodisesinin, bir ölçüde tatmin edici ve dikkate değer bir yaklaşım olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

ADAMS, Robert M., “Plantinga on The Problem of Evil”, *Alvin Plantinga*, (ed.) James E. Tomberlin-Peter Van Inwagen, (Dordrecht: D. Reidel Publising, 1985), s. 225-255.

ALSTON, William P., “Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil”, *Philosophy of Religion: A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002), s. 346-369.

AUGUSTINE, Saint, “Evil is Privation of Good”, (ed.) Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Philosophy of Religion Selected Readings*, (New York: Oxford U.P., 2007), s. 292-296.

BRÜMMER, Vincent, *Speaking of Personal God -An Essay In Philosophical Theology-*, (Cambridge: Cambridge U.P., 1992).

DAVIES, Stephen T., *Logic and The Nature of God*, (London: Macmillan Press, 1999).

DRAPER, Paul, “Richard Swinburne, Providence and The Problem of Evil”, *Noûs*, 35: 3, (2001), s. 456-474.

ERDEM, Engin, “Swinburne ve İlahi Zamansallık”, *AÜİFD*, (2005), 2, 231-257.

GALE, Richard M., “Swinburne on Providence”, *Religious Studies*, 36: 2, (2000), s. 209-219.

GREEN, Ronald M., “Theodicy”, *Encyclopedia of Religion-Second Edition,* (ed.) Lindsay Jones, vol. 13. (Farmington Hills: Thomson Gale (Macmillan Referense), 2005).

HICK, John, *Evil and the God of Love,* (London: Palgrave Macmillan, 2010).

___________,‘Evil, The Problem of’, *The Encyclopedia of Philosophy,* (ed.) Paul Edwards, (New York: Macmillan Company, 1967), vol. 3, s. 136-141.

__________, “Reviewed Work: Providence and the Problem of Evil by Richard Swinburne”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 47: 1, (2000), s. 57-64.

HUME, David, "Doğal Din Üstüne Söyleşiler", *Din Üstüne,* çev. Mete Tunçay, (Ankara: İmge Kitapevi Yayınları, 2004).

KAZANÇ, Fethi Kerim, “Tanrı ve Kötülük: Kelâmî Düşünce Geleneğinde Kötülük Problemi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *EKEV Akademi Dergisi*, 35, (2008).

LEIBNIZ, Gottfried, “Theodicy: A Defense of Theism”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, (ed.) Louis P. Pojman, (USA: Wadsworth Publising Company, 1998), s. 172-177.

MACKIE, J. L. “Evil and Omnipotence”, *Philosophy of Religion: An Anthology*, (ed.) Louis P. Pojman, (USA: Wadsworth Publising Company, 1998), s. 186-193.

MADDEN, Edward H.-Peter H. Hare, *Evil and the Concept of God*, (Illinois: Charles C. Thomas, 1968).

O'CONNOR, David, "Swinburne on Natural Evil from Natural Processes", *International Journal for Philosophy of Religion*, 30: 2, (1991), s. 65-73.

O'CONNOR, Timothy, "The Problem of Evil: Introduction", *Philosophy of Religion, A Reader and Guide*, (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002).

ORMSBY, E. Linn, *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute Over Al-Ghazali's Best of All Possible Worlds*, (Princenton: Princeton U.P., 2014).

ÖZDEMİR, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2014).

PETERSON, Michael, W. Hasker, B. Reichenbach, D. Basinger, *Akıl ve İnanç,* çev. Rahim Acar, (İstanbul: Küre Yayınları, 2009).

PLANTINGA, Alvin, *God, Freedom and Evil*, (USA: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002).

___________, "On Ockham's Way Out", *Faith and Philosophy,* 3:3, (1986), s. 235-269.

POJMAN, Louis P., *Philosophy of Religion An Anthology*, (USA: Wadsworth Publising Company, 1998).

REÇBER, Mehmet Sait, “Tanrı ve Ahlakî Doğruların Zorunluluğu”, *AÜİFD,* (2003), XLIV: 1, s. 135-160.

___________, “Swinburne’ün Teslis Felsefesi, *İslâmiyât,* (2000), 4, s. 99-114.

ROWE, William, “The Inductive Argument from Evil Against the Existence of God”, *Philosophy of Religion An Anthology,* Louis P. Pojman, s. 212-219.

___________, “Evil is Evidence against Theistic Belief”, *Contemporary Debates in Philosophy of Religion,* (ed.) Michael L. Peterson and Reymond J. Vanarragon, (Yer yok: Blackwell Publishing, 2004), s. 3-13.

STUMP, Eleonore, “The Problem of Evil”, Philosophy of Religion, *A Reader and Guide,* (ed.) William Lane Craig, (New Jersey: Rutgers U.P., 2002), s. 394-424.

SWINBURNE, Richard, *Providence and The Problem of Evil,* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

___________, *The Coherence of Theism,* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

___________, *The Existence of God,* (Oxford: Clarendon Press, 2004).

___________, *Faith and Reason,* (Oxford: Clarendon Press, 1981).

___________, *The Christian God,* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

___________, *Responsibility and Atonement,* (Oxford: Clarendon Press, 1989).

___________, *Tanrı var mı*?, çev. Muhsin Akbaş, (Bursa: Arasta Yayınları, 2001).

___________, “Evil Does Not Show That There Is No God”, (ed.) Brian Davies, *Philosophy of Religion -A Guide and Anthology-*, (Newyork: Oxford UP, 2000), s. 597-613.

___________, “Theodicy, Our Well-Being, and God’s Rights”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 38, (1995), s. 75-91.

___________, “Does Theism Need a Theodicy?”, *Canadian Journal of Philosophy*, 18: 2, (1988), s. 287-311.

___________, “Some Major Strands of Theodicy”, (ed.) D. Howard-Snyder, *The Evidential Argument From Evil*, (Indiana: Indiana U.P., 1996), s. 30-48.

___________, “A Theodicy of Heaven and Hell”, *The Existence and Nature of God*, (1983), s. 37-54.

TRAKASIS, Nick, *The God Beyond Belief -In Defence of William Rowe’s Evidential Argument from Evil-*, (Dordrecht: Springer, 2007).

WYKSTRA, Stephen, “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, (1984), s. 73-93

YARAN, Cafer Sadık, *Kötülük ve Teodise*, (Yer yok: Vadi Yayınları, 1997).

YAVUZ, Zikri, *İnsan Hürriyeti Açısından Tanrı’nın Ön Bilgisi*, (Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006).

ÖZET

ARSLAN, Emine, *Richard Swinburne'de Kötülük Problemi,* Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara Üniversitesi, 126 sayfa.

Tez, giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde, genel anlamda kötülük problemi ile ona karşı geliştirilen savunma ve teodiselerin ne anlama geldiği üzerinde durulmuştur.

Birinci bölümde, Swinburne'ün Tanrı ve kötülük anlayışı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise öncelikle, onun Tanrı ve kötülük anlayışına bağlı olarak kötülük problemine yaklaşımı incelenmiştir. Sonrasında "daha büyük iyi" savunmasını temel alan teodisesi ele alınmıştır. Bu savunmaya göre, Tanrı bazı iyi amaçlarını, onları bir süreliğine ertelemeden ya da kötülüğün oluşmasına izin vermeden gerçekleştiremezdi. Swinburne'ün bu yaklaşımı temel alan teodisesini incelemek için, Tanrı'nın yaratmadaki iyi amaçlarının neler olduğu ve o iyi amaçlara ulaşmada sırasıyla ahlakî ve doğal kötülüğün işlevinin ne olduğu açıklanmıştır. Son olarak, Swinburne'ün Tanrı'nın bazı iyi amaçlarını gerçekleştirmek için kötü durumlara izin vermeye hakkının olduğu iddiası üzerinde durulmuş ve bu yaklaşımın felsefi tutarlılığı ve değeri irdelenmiştir. Sonuç bölümünde ise Swinburne'ün teodisesi üzerine bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tanrı, Kötülük, Kötülük Problemi, Teodise, Özgür İrade

ABSTRACT

ARSLAN, Emine, *The Problem of Evil in Richard Swinburne,* Master Thesis, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Sait Reçber, Ankara University, 126 pages.

This thesis consists of an introduction, two chapters, and a conclusion. In the introductory part, the problem of evil and the responses to it, which are known as defenses and theodicies, are defined and examined.

In chapter one, Swinburne’s understanding of God and evil is discussed. In chapter two, firstly, Swinburne’s approach to the problem of evil is presented in the context of his understanding of God and evil; then, his theodicy in terms of “greater good defense” is examined. On his view, God could not achieve some of his good purposes except by means of a delay them or except by means of allowing evil to occur. Thus, to examine his theodicy we have analyzed, what is God’s good goals in creation and the functions of moral and natural evil to achieve these goals in his thought. And, finally, Swinburne’s claim that God has a right to permit evil in order to achieve his good goals. The concluding part provides an overall evaluation Swinburne’s theodicy.

Keywords: God, Evil, The Problem of Evil, Theodicy, Free Will